

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. М. Горького
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕПОДГОТОВКЕ И ПОВЫШЕНИЮ КВАЛИФИКАЦИИ
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ ГУМАНИТАРНОГО
И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА УРАЛЬСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

ВТОРЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ

МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
(ЕКАТЕРИНБУРГ, 19 — 20 ДЕКАБРЯ 2006 Г.)

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2006

102
ББК Ю251.1
Л 723

Печатается по решению Межвузовского центра проблем непрерывного гуманитарного образования

Редакционная коллегия:

Л. А. Закс, В. В. Ким (ответственный редактор), В. И. Копалов,
О. В. Коркунова, Ю. И. Мирошников, Л. А. Мясникова

Вторые Лойфмановские чтения: Универсалии культуры:
Л 723 Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 19–20 дек.
2006 г.). — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. — 366 с.
ISBN 5-7525-1644-7

1318131



ББК Ю251.1

ISBN 5-7525-1644-7

© Коллектив авторов, 2006
© Гуманитарный университет, 2006
© Уральский государственный университет, 2006

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ КУЛЬТУРЫ

С. Н. Амельченко
Магнитогорск

ДОЛЖНОЕ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

Выступая на XVIII Всемирном философском конгрессе, Э. Агацци доказывал, что понимание должного — главное, что выделяет человечество из биологической среды и утверждает его особый надприродный статус: «У животных нет никакого «как должно быть», к которому они осознанно стремились бы или которое пытались рационализировать. Напротив, человек предполагает свою цель, представляет ее наперед, и его действия оцениваются по тому, насколько они ведут к этой цели» (1). Обратившийся в свое время к данной проблеме И. Кант рассматривал должное как о то, что отсутствует в эмпирической реальности, принадлежит чистому миру интеллигибельных идей, но «может стать действительным благодаря нашему поведению, и притом сообразно именно с этой идеей» (2). Иначе, но в этом же направлении высказывался Г. Зиммель, который, размышляя о творческой стихии жизни, полагал, что она, будучи охвачена силой человеческого духа, подчиняющего ее доминирующей идее, облекается в культуру, воплощаясь в ее различные формы. Признавая субстанциальное различие между жизненной стихией и упорядочивающим ее духовным началом, Зиммель утверждал, что «всякое мировоззрение на известной высоте не смущается подобными логическими трудностями, и там, где встречаются обычно чуждые друг другу бытие и долженствование, можно с уверенностью сказать, что именно здесь центральная точка всей системы» человеческого существования (3). Категория должное использовалась и отечественными философами, обратившимися к осмыслению сущности культуры. Так, Н. З. Чавчавадзе усматривал ее в ценностно-ориентированной деятельности людей, посредством которой получают опредмечивание их представления о совершенном образе жизни: «Культура есть не что иное, как реализация идеально-ценностных целей, как «переселение» ценностей из мира должного в мир сущий, не что иное, как осуществление идеала» (4).

В приведенных высказываниях категория должное представлена в метафизическом плане, не имеющемся в эмпирической реальности, и потому, по мысли Канта, не уловимом для строгого научного познания, нацеленного на то, что есть, присутствует в сущем. Это обстоятельство не отменяет возможности философского осмысления должного и расширения его содержания.

Выступая на выше упомянутом конгрессе, Агацци в одном из разделов своего доклада, названном «Человек и сфера «должного»», указывал на то, что «в собственно «человеческих действиях», как бы просты они ни были (не говоря уже о таких высоких уровнях, как моральные действия), обязательно наличествует это самое «как должно быть», пронизывающее, таким образом, всю сложную иерархию человеческой деятельности сверху донизу» (5). Так как все предметно-процессуальное многообразие человеческого существования является реализацией должного, в нем следует выделить несколько аспектов.

Во-первых, должное представляет идеальную цель и, как было сказано еще Аристотелем, воспринимается как то, *к чему* необходимо стремиться: «Разве познание его «блага» не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки, видя мишень перед собой, разве не вернее достигнем мы должного?» (6). О должном как умозрительном идеале, нацеливающем человека на определенные действия, говорил Агацци. Должное в структуре мировоззрения было обозначено И. Я. Лойфманом, согласно которому «мировоззренческие идеалы выступают в форме чувственно-обобщенных образов, в которых желаемое представляется как должное, ... мировоззрение устанавливает и обосновывает конечные цели и должное направление деятельности человека» (7).

Таким образом, должное следует рассматривать как синкретичный модус мировоззрения, аккумулирующий представления субъектов деятельности об истине, добре, красоте и мн. др. Должное возникает в индивидуальном и общественном сознании в виде идеалов, целей, умозрительных проектов, благодаря развившейся в культурно-исторической практике уникальной человеческой способности трансцендентально выходить за пределы заданного бытия и в мысли создавать его улучшенный вариант.

Во-вторых, должное увязывается в понимании человека с тем, *как* необходимо действовать, чтобы реализовать тот или иной умозрительный замысел, и, согласно суждению Аристотеля, представляет некий социальный показатель, с которым соизмеряются нрав и практические навыки людей: «Потому [добродетель означает обладание серединой], что как в страстях, так и в поступках [пороки]

преступают должное» (8). Доказывая, что должное раскрывается в самом процессе действия, проявляясь в безупречной технике его исполнения, Агацци заявлял: «В таких случаях «как должно быть», «совершенство», «идеальная форма» — все это скорее относится к способу, *каким осуществляются эти действия*» (9). Уточняя данную мысль, он говорил, что специфика человеческой жизнедеятельности выражается в том, что она происходит в соответствии с определенными нормами и правилами. При этом правила «конститутивны», «гипотетичны», позволяют эффективно организовать деятельность и получить желаемый результат, удовлетворяющий те или иные материальные потребности людей. Нормы же «прескриптивны», «категоричны», так как предписывают совершать действия в строгом смысле, основной целью которых является некое безусловное благо, как ценность в себе и для себя. В проведении различия между правилами и нормами Агацци усматривал аналогию с кантовским различием гипотетического и категорического императивов. При этом и в том, и в другом случае речь идет о реализации различных ценностей независимо от их нейтрального либо непосредственного отношения к нравственности. Поэтому, убеждал Агацци, вся человеческая деятельность объясняется наличием определенных ценностей, и, следовательно, является воплощением должного. Таким образом, должное проявляется в процессах жизнедеятельности людей в виде способов, методов, принципов, правил, приемов, позволяющих реализовать поставленные цели и на практике продемонстрировать то, как должно быть исполнено задуманное. Должное обнаруживается в поведении и действиях отдельных индивидов, а также в разнообразных масштабных предметно-преобразующих технологиях усовершенствования человеческого существования.

В-третьих, должное означает такое состояние действительности, которое максимально полно соответствует идеальному замыслу субъекта деятельности, являя собой результат успешного достижения цели. Представляя собой то, *что* становится завоеванием человечества в процессе его культурно-исторического развития и оценивается «как должное», данная категория сопрягается с понятиями эталон, образец, а также идеал, ценность, норма в их опредмеченной, репрезентативной форме. Таким образом, должное является «ценным, положительным, «нормальным» положением дел» (10).

Из сказанного следует, что должное, пронизывая всю структуру человеческой жизнедеятельности, является интенционально-процессуально-результативным соизмерением фактической реальности и ее уходящей в далекую перспективу ценностно-ориентиро-

ванной модификации, переводимой усилиями людей из потенциальной возможности в актуальную действительность.

В этом исследовательском ключе культура предстает как совокупность разнообразных процессов нормализации сущего и онтологизации должного в их диалектическом взаимодействии, охватывающем все сферы человеческого существования. Многомерность сущего и должного и разнообразие их связей позволяют внести дополнительные штрихи в объяснение полифункционального бытия культуры. Осознание должного всегда начинается с появления некой проблемы, определение которой увязывается с гносеологической функцией культуры, позволяющей как отдельному человеку, так и обществу в целом ставить желанные и необходимые цели в процессах познания с использованием различных способов освоения реальной действительности. Конкретизация должного происходит на основе появившихся знаний и представлений о мире с учетом оценки сложившегося положения дел и имеющихся у субъектов деятельности сил и возможностей. Уяснение должного облекается в умообразные программы, планы, образы, модели и другие формы предполагаемого усовершенствования сущего, включаясь в аксиологическую и проективную функции культуры. Реализация должного совершается с использованием норм и правил, соответствующих различным видам жизнедеятельности, а также поставленным целям. Воплощение должного сопрягается с нормативной и предметно-преобразующей функциями культуры, посредством которых создается пространство человеческого существования, отличающееся ценностной целесообразностью от естественно-биологической среды.

Помимо обозначенных функций, культура оперирует и другими, не менее значимыми, в которых должное раскрывается в диалектическом единстве его предметно-процессуальных аспектов. Одной из важнейших является человекотворческая функция культуры, посредством которой путем воспитания и обучения передается социально-значимый опыт новым поколениям, в их сознании формируется представление о должном, благодаря чему они обретают общепринятые идеалы, вырабатывают убеждения и ценностные ориентации, осваивают необходимые нормы, методы и принципы деятельности, формируют свою жизненную позицию. Все виды ценностно-ориентированного существования людей становятся возможны благодаря коммуникативной функции культуры, позволяющей им на основе диалога друг с другом соизмерять понимание должного, демонстрировать свои открытия и достижения, обмениваться ими, повышая возможности совершенствования и раз-

вития социокультурного бытия как на единичном, так и всеобщем уровне.

Должное является свидетельством вечного стремления человечества к идеалу, становясь пусковым механизмом статики, либо динамики культуры. Если народы в своем культурном бытии следуют заветам предков, стремясь возродить их «золотой век» в своем образе жизни, должным становится благоговейное отношение к ценностям прошлого, безоговорочное подчинение традиции, аккумулирующей опыт поколений, гарантирующей в восприятии ее носителей стабильное настоящее и благополучное будущее. Данная установка в понимании должного формирует ценностно-смысловое пространство традиционной культуры. Если же должное, становясь основой критики настоящего и прошлого, полагается в будущем, выступая как гипотетически возможное необходимое и желанное бытие, оно задает импульс инновациям, стимулирует прогресс, побуждая субъектов деятельности выходить за границы ранее известного бытия и подвергать его всестороннему реформированию. Данная установка в понимании должного образует ценностно-смысловое пространство динамично развивающейся, модернизирующейся культуры.

Разновекторная интерпретация должного часто становится источником конфликтов, возникающих между творцами и носителями различных типов культуры. Поэтому важнейшим фактором ее развития является принятие такой формулы должного, которая помогла бы субъектам культуры строить диалог и обогащать социально-значимый опыт друг друга, искать и находить такую основу плодотворного взаимодействия, на которой их различия между собой не только не подавлялись бы и становились сопоставимы, но и необходимы для выявления своей и иной уникальности. Установка на толерантность и достижение консенсуса в понимании должного, актуализация его нравственного содержания позволяет сохранить многоликость человечества, укрепить и развить бесконечное разнообразие мировой культуры.

1. Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеке в человеке. М., 1991. С. 67.

2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 279.

3. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избр. В 2 т. М., 1996. Т. 1. Философия культуры. С. 497.

4. Чавчавадзе Н. З. Внешние и внутренние факторы развития культуры / Культура и общественное развитие. Тбилиси, 1979. С. 23.

5. Агацци Э. Человек как предмет философского познания. С. 64-65.

6. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 55.
7. Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии. Екатеринбург, 2002. С. 6-7.
8. Аристотель. Никомахова этика. С. 87.
9. Агацци Э. Человек как предмет философского познания. С. 65.
10. Судаков А. К. Должное и сущее // Этика: Энциклопед. словарь. М., 2001. С. 123.

Т. Г. Аносова, Т. Г. Бурдина
Екатеринбург

ДУХОВНОСТЬ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

Проблемы духовности латентно присутствуют в каждой философской концепции при обсуждении нравственности, морали и этики.

Социальное действие запускается, направляется и регулируется психикой, имеющей многоуровневую и внутренне качественно разнородную структуру. К нижним ее уровням тяготеют инстинкты (Юнг, архетипы коллективного бессознательного), пре- и перинатальный опыт (Грофф) и др. На высшие уровни (ограничения и пределы которых никому не известны) психику выводит так называемая «духовная вертикаль», которая включает такие общекультурные аспекты, как познавательный, этический, эстетический, религиозный.

По нашему мнению, духовность — это высшие, до конца рационально невыразимые интенции бытия личности, вербально и невербально представляющие ее наиболее значимые ценностные ориентиры. Духовность — некая великая Вертикаль, выстраивающая личность, задающая смысл и значение ее деятельности, охраняющая ее от возможных ошибок, поддерживающая в кризисных ситуациях, главный вектор ответственности личности.

Социальная специфика всякого человеческого действия обусловлена тем, что в его организации так или иначе задействована рациональность. Но это не означает, будто весь психический массив в его цельности, породивший данное действие, исчерпывается одной рациональностью. Внерациональные и даже иррациональные аксиологические, ценностные компоненты неустранимы и могут быть несколько не менее существенны.

Тема соотношения научного и вненаучного (в особенности — религиозного) знаний весьма активно обсуждается в современной литературе. Диалог науки и религии, по нашему глубокому убеждению, должен разворачиваться в рамках толерантности — осознания прежде всего сущностного различия научного и религиоз-

ного дискурсов, в первом случае обращенного на познание тварного мира, во-втором -- к вопросам богопознания, веры. Другое значимое различие, пролегающее между научным и религиозным дискурсом и делающее их принципиально несоизмеримыми, обусловлено характером их изложения. Научный дискурс требует однозначного толкования понятий, их строгого определения, построения теории по законам логики и математики. Религиозный текст носит принципиально образный характер, допускающий ряд толкований, истинность которых открыта посвященным. Обращаясь к народу с притчей о сеятеле, посеявшем зерна в различных местах (при дороге, на каменистом месте, в тернии, на доброй земле) и собравшем разный урожай, Иисус Христос говорит позднее своим ближайшим ученикам — Двенадцати Апостолам: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах, так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи». (1)

По нашему глубокому убеждению, рубикон научного и религиозного лежит в сфере веры и потому не подлежит окончательным практическим либо логическим обоснованиям. Глубокие рассуждения по этому поводу мы находим в романе «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского: «Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет перед нами неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт... В реалисте вера на от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по разуму своему должен непременно допустить и чудо». (2)

Мы выступаем сторонниками заявленной в русской философии идеи «цветущей сложности», развивающегося многообразия в границах толерантного стиля мышления и поведения. Мы предлагаем определение духовности, в котором заложена открытость, способность восприятия и светской и религиозной духовности. Достижение подобной консолидации возможно на пути достаточно абстрактного определения духовности, которое в процессе конкретизации в силу многозначности понятий гуманитарного ряда способно обозначить некий методологический фундамент синтеза общих аспектов различных пониманий духовности.

Только такой подход закладывает основы сотрудничества и сосуществования адептов разных типов духовности и становится в какой-то мере барьером проникновения в духовную атмосферу общества идей нетрадиционных деструктивных сект и религий.

1. Новый Завет. Мк. 4:11-12.

2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М., 1985. С. 17.

АНТИЧНОСТЬ КАК УНИВЕРСАЛЬНОЕ НАЧАЛО В КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Особый интерес к античности в культуре Серебряного века обусловлен двумя факторами: обращением к идее классической культуры и видением античности как базиса классической культуры, а также осмыслением идеи культуры, понимаемой как греческая «пайдейя». Философами Серебряного века культура рассматривалась как объединение на почве единого идеала, определяющего цель человеческой жизни и способы ее достижения. Для греков «пайдейя» — это посвящение в греческую жизнь, приучающее к особому жизненному стилю, отличающему эллина от варвара.

Обращенность к античному идеалу в философской мысли Серебряного века сопряжено с обращением к теме культуры в ее оппозиции по отношению к варварству. Эта тема, в частности, была рассмотрена Вяч. Ивановым, который понимал варварство как безмерное, необузданное иррациональное начало; эллинизм, или культуру, — как утонченность, хороший вкус. Сама Греция прошла путь развития от варварства к культуре: от Эллады «варварской, оргийной, древледионсийской» — к Элладе «светлого строя и гармонического равновесия» (1). Таким образом, оппозиция «культура — варварство» обозначается как оппозиция «эллинизм — варварство». Варварство становится культурой через приобщение к эллинизму, варварство обуздывается культурой, облагораживается, преобразуется ею, но оно же дает культуре новые силы.

Античность — вечный импульс, дающий культурам силу к росту, к становлению. Античность — базис классической культуры, однако этот базис может и не обнаруживаться явно, он может быть и не на поверхности, но он — основа, необходимая для развития культуры. Как классический танец, классический рисунок становятся базой для дальнейшего роста артиста, художника, так и в культуре классическое наследие выступает основой становящейся, развивающейся культуры. Культура вырастает, выкристаллизовывается из античного базиса.

Культурное духовное начало, которое транслируется античностью и которое представляется «живой водой», лоном культуры, транслируется впоследствии каждой культурной эпохой в виде культурного наследия, что является залогом сохранения самой культуры и ее жизнеспособности. Это начало в античной культуре

явилось связующим звеном культурного развития человечества; это «красная нить», которая пронизывает культуру в целом, освящая собой каждый этап ее развития. Это связующее звено придает смысловое единство развитию разных периодов культуры и является моделью, характерной для культуры европейской и российской как ее составляющей. Античная традиция — это зерно, которое прорастает на каждой культурной почве и дает особые всходы, особые плоды.

Исходя из общей парадигмы развития европейской культуры, каждая становящаяся культура чтобы состояться, должна приобрести к единому культурному истоку, универсальному началу — эллинству. Становление классической культуры возможно только через приобщение к античному наследию, приобщение каждой новой культуры к этому наследию называется Возрождением, и потому европейская культура переживает цепь Возрождений.

Ренессансные потенции нашли свое воплощение и в культуре Серебряного века. Не случайно один из популярнейших журналов Серебряного века «Мир искусства» первоначально предполагалось назвать «Возрождение» — так значима в культуре Серебряного века была ренессансная тема. В «русском культурном ренессансе» были и свои титаны: К. Циолковский, В. Вернадский, Н. Федоров, свой русский Леонардо — П. Флоренский и Вячеслав Великолепный — В. Иванов. В обращении к античности, к Возрождению в художественном творчестве, в литературоведческих и культурологических исследованиях художники и мыслители Серебряного века ощущали свое духовное родство, преемственность с европейским Ренессансом.

В. В. Зеньковский напоминал о позитивном опыте включения эллинской культуры, ее традиций в ткань христианской культуры: «... мы стоим перед задачей, перед которой однажды уже стоял христианский Восток и которую он сумел блестяще разрешить, овладев основным содержанием эллинской культуры и переработав ее в органическом синтезе в духе христианства»(2) Для русской культуры обращение к эллинским корням было не ново, только обращение это предшествовало ее секулярному периоду. Пройдя искушение секулярной культурой, русская культура в период Серебряного века постулирует обращение к корням, к лону культуры, к традиции, к памяти культуры.

Серебряный век актуализирует в культуре идею «вечного возвращения». Одной из определяющих черт Серебряного века является обращенность к прошлому, осмысление и переживание нынешнего как уже случившегося. Идея необходимости приобщения

к античному началу как к лону культуры, желание вплести античное наследие в ткань современной культуры — было проявлением культурной парадигмы Серебряного века, потому так важна философская составляющая в культуре, ее участие в этом приобщении-обращении. Понимание роли философии у греков (платоников) как средства и способа совершенствования, духовного возрастания согласуется с той задачей, которая возлагалась на русскую религиозную философию Серебряным веком.

Связь с античностью не только задавалась философской мыслью Серебряного века, но и обнаруживалась прежде всего не через немецкую, но через византийскую философию. «Характерной чертой русской философии является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами. Думаю, что эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона»(3).

Если европейский Ренессанс возвращался в истории к некоему «абсолютному элементу» (Хоружий), имеющему неопровержимую ценность, в виде языческого элемента, то Серебряный век обращался к золотому веку национальной культуры — к культуре Древней Руси, как к периоду реализации культурой своей провиденциальной задачи-задания, замысла о культуре, осуществления ею культурного творчества на национальной и религиозной почве. В России не было Ренессанса как освоения языческого античного начала — языческого эллинизма, а так как русская культура начала складываться именно с усвоением уже не языческого эллинизма, а христианского начала — «воцерковленного эллинизма» (Хоружий), и весь путь русской культуры вплоть до XVII века — это путь усвоения, освоения и творческого воплощения этой идеи, то и не реализовавший себя Ренессанс мог возрождать уже иногда искаженное, иногда забытое, а то и не принятое, но христианское начало в культуре (отсюда «открытие» Серебряным веком Пушкина, Гоголя, Достоевского как религиозных мыслителей, отсюда особый интерес к древнерусскому наследию).

Мыслители Серебряного века, обращаясь к античности, особый интерес проявляли к проблеме ее влияния на русскую культуру, усвоения русской культурой традиций античности, прорастания ее идей на русской почве. Античность, усвоенная русской культурой, вплетенная в ее ткань, была особенно дорога современникам Серебряного века.

Культура древнегреческая, обозначенная как эталон культуры вообще, снискала себе это звание также и в связи с отношением ее к наследованию традиций, к преемственности. «Поистине, что тем афинянам, — мудрость, варварам — безумие. Удел тех хранить преемственность и предание «старших»; мы как Лотофаги, питаемся лотосами забвения» (4). Осознав забвение традиции как проявление варварства, Серебряный век в лице мыслителей и художников, призывает к возвращению традиции и памяти культуры. Серебряный век обнаруживает и манифестирует свою преемственность с золотыми веками культуры. Сам термин «Серебряный век» содержит в себе значение возвращения, воспоминания о золотом веке, возрождения всего лучшего в опыте и памяти культуры. Серебряный век задает, манифестирует свое обращение к идеальному опыту.

Значимость античности не ограничивается явлением и проявлением ее культуры, но не менее значим тот вечный импульс, который дает античность в развитии других, более поздних культур, опирающихся на античную традицию.

1. Иванов В. И. Родное и вселенское. М.: Республика. 1994. С. 69.

2. Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие: Pro et contra. СПб.: изд-во Русского Христианского гуманитарного института. 2001. С. 276.

3. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М.: Республика. 1994. С. 154.

4. Иванов В. И. Родное и вселенское. М.: Республика. 1994. С. 67.

В. Э. Бармина
Екатеринбург

«ГЕНДЕР» КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Междисциплинарный гендерный подход наиболее полно и плодотворно применяется на сегодняшний день в анализе цивилизационных, урбанистических процессов [2]. Разнообразные сферы и влияния, которые накладываются на факт принадлежности человека к биологическому полу, — культурные, социально-политические, экономические, психологические, позволяют говорить об универсальном характере взаимообусловленности гендерной принадлежности и проявлений ее в культурной сфере. Призванный исключить биологический и психологический детерминизм, который постулировал неизменность условий бинарной оппозиции мужско-

го и женского начал, гендер становится на рубеже тысячелетий ключевой категорией социокультурного анализа. Поскольку гендерный статус, гендерная иерархия и гендерные модели поведения задаются не природой, а предписываются культурными традициями и институтами социального контроля, половая принадлежность оказывается встроенной в структуру всех общественных институтов, а воспроизводство гендерного сознания на уровне индивида поддерживает сложившуюся систему отношений во всех сферах. В этом контексте гендер выступает как один из основополагающих конституирующих элементов социальной и культурной иерархии. [4]

В современном социально-гуманитарном знании происходит постепенная смена научной парадигмы, что обусловлено, с одной стороны, развитием современной феминистской теории, ставшей фундаментом для зарождающегося нового теоретико-методологического подхода, а с другой, — формированием и развитием постструктурализма как новой познавательной практики. В результате, гендер представляет собой сложную систему, объединяющую в себе биологические и социальные черты, которая, в свою очередь, конструируется культурой и социумом. Основой данной интерпретации является представление о том, что гендерные отношения создаются индивидами на уровне сознания, принятия заданных культурой норм и ролей и «подстраивания» под них. Таким образом, гендер представляется культурной универсалией, а также выступает как социокультурная категория анализа.

Данная концепция в значительной степени основывается на идеях, выдвинутых в работах П. Бергера, Г. Гарфинкеля, И. Гофмана, Т. Лукмана, К. Уэста Д. Циммермана и др. о социальном конструировании реальности. Так, гендер рассматривается И. Гофманом как результат социального взаимодействия и одновременно его источник [7], для Г. Гарфинкеля, категория пола является социальной идентификацией [3]. К. Уэст и Д. Циммерман трактуют гендер как работу общества по приписыванию индивиду пола. (doing gender) [6]. С этой точки зрения, практически любой аспект культуры, человеческого опыта неразрывно связан с половыми особенностями.

В то же время гендерные отношения формируют своеобразную когнитивную систему на основе пола. Например, С. Бем полагает, что между реальным миром и познающим субъектом стоит разработанная в культуре система познания, которая представляется исследовательнице в виде «линз культуры», сквозь которые индивид и воспринимает реальность. В результате, в такой системе

познания искусственно приписываются половые признаки огромному количеству явлений [1].

Культурологическая интерпретация гендера представлена в концепциях французской постмодернистской традиции (Л. Ирригарей, Х. Сиксу, Ю. Кристева), где заметно влияние Ж. Деррида [3]. Здесь мужское и женское на онтологическом и гносеологическом уровнях существуют как элементы культурно-символических рядов: мужское — рациональное — духовное — божественное — культурное; женское — чувственное — телесное — греховное — природное. Характеристики мужского и женского не являются соответствующими друг другу; они разнопорядковы и имеют разную значимость. В этом культурно-символическом аспекте пола содержатся скрытые ценностные ориентации и установки, сформированные таким образом, что все, определяемое как «мужское», считается позитивным, значимым и доминирующим, а определяемое как «женское» — негативным, вторичным и субординируемым.

Вместе с тем, встроенность мужского и женского как биологических начал в систему социального бытия трансформирует и их собственный, первоначально природный смысл. Пол становится культурной метафорой, которая «... передает отношение между духом и природой» [5, С. 95]

Таким образом, метафора пола начинает играть в обществе роль культурно-формирующего фактора. Соответственно, «мужское» и «женское» являются определенными матрицами, дающими образцы понимания, и необходимо рассматривать их как путь описания и анализа определенного среза социокультурной организации общества.

Однако ни одним из упомянутых авторов не отмечена значимость гендера как мировоззренческой универсалии. В таком представлении гендерный подход позволяет реальные картины прошлого представить не как his-story (его историю), а как взаимообусловленность и развитие «маскулинных» и «феминных» аспектов культуры. Кроме того, сама сущностная характеристика гендера содержит в себе не только возможность проведения адекватного историко-культурного анализа, но и представляет культуру в социально-антропологической интерпретации. Данный подход сообразен как в пространственно-временном континууме настоящего, так и в реконструкции реалий далекого прошлого.

1. Бем С. Линзы гендера. Трансформация взглядов на проблему неравенства полов. М.; РОССПЭН, 2004.

2. Введение в гендерные исследования: Учеб. пособие / Под общ. ред. И. В. Костиковой. М.: Аспект Пресс, 2005.
3. Здравомыслова Е., Темкина А. Социальное конструирование гендера как феминистская теория // Женщина. Гендер. Культура. Отв. ред. З. А. Хоткина и др. М.: МЦГИ, 1999. С. 46–65.
4. Ладькина Т. А. Феминизм в культуре постмодерна. Омск: НОУ ВПО «Омский юридический институт», 2004.
5. Репина Л. П. Смена познавательных ориентаций и метаморфозы социальной истории // Социальная история: Ежегодник. 1997. М.: Рос. полит. энциклопедия, 1998.
6. Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций / Под общ. ред. О. А. Ворониной. М.: МЦГИ–МВШСЭН–МФФ, 2001.
7. Уэст К., Циммерман Д. Создание гендера: Пер. с англ. Е. Здравомысловой // Гендерные традиции: Труды Санкт-Петербургского филиала Института социологии РАН. Вып. 1. СПб., 1997. С. 94-120.
8. Goffman E. Gender display // Studies in the Antropology of Visual Communication. 1976. No. 3. P. 69 77.

Е. В. Белоусова
Екатеринбург

ИЗОБРЕТЕНИЕ ВЕСОВ: ВЗАИМОСВЯЗЬ МИФОЛОГИЧЕСКОГО И ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО В МИРЕ А. ПЛАТОНОВА

В конце романа «Счастливая Москва» в соседстве с одним из главных его героев Сарториусом произошла драма: некий красавец, старший монтер Костя Арабов, увлекшись бригадиршей, французской комсомолкой Катей «Бессонэ-Фавор», бросил свою прежнюю жену и двух сыновей восьми и одиннадцати лет, и старший мальчик «застрелился из оружия соседа» («заскучал и самостоятельно умер»). Как объяснил Сарториус потрясенной французской разлучнице: «природа более серьезна, в ней блага нет», ее не перехитришь, положил Костя на один конец рычага немного «бесплатного золота» любви прекрасной девушки, а для равновесия его понадобилась «целая тонна могильной земли, какая теперь лежит и давит мальчика».

В мире Платонова как будто все подчиняется некоему анонимному «закону сохранения», или может быть, более точно следует назвать его законом Возмещения. Это, конечно, еще не то божественное воздаяние, или последнее судилище — над грешниками, рабами суеты и тщеты жизни, как это мыслилось в проекте Н. Г. Федорова, но именно закон Возмещения, причем в явно сниженной форме — в виде вполне материального и почти механического обмена веществом — зачастую карикатурного, какого-то даже по-

родившего, профанируемого, но иногда, в противоположность, драматического.

В общей форме это можно сформулировать следующим образом: если в одном месте чего-то убавилось, то в каком-то другом месте что-то должно обязательно прибавиться, или быть замещено, причем не обязательно в точности тем же самым возможны разного рода трансформации. Это сходно со звучащими потешно (для современного уха) формулировками М. В. Ломоносова законов сохранения вещества и энергии. На эти два места, или «локуса» платоновского причинного отношения повествователь нарочито каждый раз и указывает. Причем связь двух формальных точек такого показного «квазилогического» закона, отправной и конечной, да и самого их содержимого — явно выдуманное, намеренно мистифицированная. Создается впечатление, что она зависит только от воли или даже просто от чьей-то прихоти (героев ли, автора ли, или же только господствующих — в умах автора или читателя — идеологических схем).

В 1919 г. молодой Платонов писал: «Человек — это вечный революционер, вечный созидатель на вечно разрушаемом. Наша сила, наша мощь — в нашей воле к всесовершенному знанию. Мы взорвем эту яму для трупов — вселенную, осколками содранных цепей убьем слепого дохлого хозяина ее — бога и обрубками окровавленных рук своих построим то, что начинаем строить только теперь...».

Иступленный, всепоглащающий порыв к ействию, «воюющую потребность в преобразовании мира» испытывают многие его герои. «Художественная вселенная» А. Платонова населена исследователями, инженерами, механиками, такими как Маркун («Маркун»), Вогулов («Потомки солнца»), Крицкопф («Лунная бомба»), П. Кирпичников и И. Матиссен («Эфирный тракт»), Петр Первый и инженер Вильям Перри («Эпифанские шлюзы»), Сарториус и Самбикин («Счастливая Москва»). Все эти люди осуществляют деятельность космического характера, затрагивающую самые фундаментальные, самые первоосновные законы и начала бытия.

Уже неоднократно отмечалась связь платоновского творчества с идеями так называемого русского философского и естественно-научного космизма, представленного именами Н. Ф. Федорова, Н. А. Бердяева, В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского и целого ряда других мыслителей и ученых. Их взгляды и представления оказались чрезвычайно важными духовными факторами, обусловившими не только характер мировоззрения, но и в известной мере содержание литературных произ-

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Уральского Государственного Университета

г. Екатеринбург

1318131

ведений Платонова. Поскольку в преобразовательной деятельности героев Платонова важное место занимает инженерно-техническая составляющая, интересно было бы рассмотреть понимание писателем роли и сущности техники. На наш взгляд, позиция понимания техники как выражения воли Платонова — идейна, близка позиции М. Хайдеггера. Теоретическая основа такой интерпретации имеется в работах М. Хайдеггера. По его версии, сущность техники следует искать вне версии ее создания и применения. Техника — не простое средство, а вид истинствования, и в этом смысле представляет собой произведение, то есть область выведения чего-либо из потаенности в открытость. Специфика современной техники раскрывается при помощи категории постава поскольку она не столько включается в природные процессы, сколько включает их в себя, и, таким образом, ставит себе на службу. Поскольку техника всегда сопутствовала человеку, готовность произвести нечто есть постоянно действующий фактор, а в технике воля к активному воздействию на мир получает вещественное выражение. В этом смысле техника есть овеществленная воля, а поскольку средства в структуре целеположения играют активную роль, то наличная техника в известном смысле способствует расширению сферы активности человека, постановке новых целей, требующих технического воплощения.

В творчестве А. Платонова сходные идеи выражены в мифопоэтической форме. Уже упомянутый выше Сарториус в начале романа «Счастливая Москва» — знаменитый инженер и механик, «расчетчик мирового значения». За товарищеским ужином механик Сарториус с увлечением говорит о «технике — истинной душе человечества», о будущем «техническом существе, практически, работой ощущающей весь мир», которое сменит нынешнее частичное, классовое существо, развивая однако при этом свое видение пролетарского мессианского сознания, и у него мифологически окрашенное: среди древних людей строителями и создателями были рабочие-циклопы, изуверченные аристократами, с выдвинутым глазом — в знак их вечного рабства, и вот «прошло три или четыре тысячи лет, сто поколений, и потомки циклопов вышли из тьмы исторического лабиринта на свет природы, они удержали за собой шестую часть земли, и вся остальная земля живет в ожидании их».

И Сарториус, и Самбикин с разных сторон решают одну задачу, вытекающую из их «заботы об окончательном устройстве мира». Сарториус работает с косным веществом, с железом, электричеством, предметами и силами природы и разными человеческими изделиями, выдумывая и реализуя новые умные и полезные вещи

для людей. Самбикин же внедряется в «тесное, неимущее устройство всего тела» человека, пытаясь изменить его — что оказывается пока неизмеримо *сомнительнее и неудобнее*. Оставленный Москвой, ушедшей от него и его любви «бесчисленную жизнь», Сарториус, жгуче тоскуя по ней «покинул большую дорогу техники и забыл свою славу механика, которая могла бы стать всемирной» — начал свой путь *нисхождения* ко все большей забвенности и анонимности. Пока в готовой к близкой ликвидации конторе, глуша свое нестерпимое чувство к Москве, он день и ночь изобретает новые весы для республики, предмет хотя и древнейший, но идейно центральный для системы, где каждому должно быть точнехонько отмеренно по его труду — «инструмент чести и справедливости, простая нищая машина, считающая и берегущая священное добро социализма, измеряющего пиццу рабочего и колхозника в меру его творящего труда и хозрасчета», как в своем мессиански-социалистическом воодушевлении мыслит о нем Божко.

Уход в архаичное, мифологическое время оказался роковым для героев романа. Их воля, их порыв оказался проявлением какой-то безличностной силы.

С. Вейль в «Илиаде или поэме о Силе» рассуждает: «Истинный герой, истинная тема «Илиады», центральная тема ее есть Сила. Та Сила, которой пользуется, распоряжается человек, та Сила, пред которой плоть человека сжимается и цепенеет. Человеческая душа является в «Илиаде» подверженной деформации под воздействием Силы, беспомощно влекомой и ослепленной, согбенной под гнетом той самой Силы, которою человек надеялся располагать по своей воле... Тирания Силы над душой человека сравнима с тиранией голода, когда в его власти жизнь и смерть человека. Власть такая холодная и такая твердая, словно принадлежит она инертному веществу. Но как безжалостно она давит слабых, так же безжалостно, опьяняет Сила и мутит разум тех, кто обладает ею (или думает, что обладает). Никто не обладает ею на самом деле. Кара, которая со столь геометрической строгостью постигает всякое злоупотребление Силой, была для греков первейшим объектом размышлений. В ней средоточие греческого эпоса. Под именем Немезиды она — главная пружина действия в трагедиях Эсхила. Пифагорейцы, Сократ, Платон — все исходили из нее, чтобы мыслить о человеке и космосе. Идея возмездия становилась интимно знакомой всюду, куда проникал эллинизм. Вероятно, она продолжила жизнь под именем Кармы на Востоке, пропитанном буддизмом. Но Запад потерял ее и ни в одном из своих языков не имеет даже слова, адекватно ее выражающего. Идеи ограничения, меры,

равновесия, которые должны были бы определять жизненное поведение, не имеют ныне другого применения, кроме служебного и технического».

Христос говорил: «верующего в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12). Правда, в случае с платоновскими героями-преобразователями тут вся и загвоздка; у Христа сказано: «верующий в Меня», то есть действующий в потоках Божественной благодати, в соработничестве с Богом, а тут Божественная инстанция вовсе выпала (точнее была выбита из сознания научением эпохи) — отсюда это скучное томление, тоскливо-безнадежный фон «богооставленности», бытийственной безосновности, почти экзистенциальной заброшенности и абсурдности, на которой так малоубедительно взывают и опадают все онтологические дерзания героев.

К концу романа по существу остается только этот фон, «заунывный процесс неизменного существования». Если вначале там-сям пробивалась радостная, подъемная нота энтузиазма: молодые строители, непочатая энергия преобразования, мечты, взгляд вдаль — все сможем, то постепенно смертная жизнь, законы материально-физического мира скручивают всех, идет неуклонный процесс изывания себя, ухода от активной деятельности, забвенности, разочарования, упадка.

Какой значительный перепад начал и концов «Счастливой Москвы», имеющий отношение и к метафизике удела человеческого, и к ценностному освидетельствованию эпохи! Начальный взлет, энтузиазм, планы и дела, затем все большие вторжение и внешних смертоносных сил, и внутренних иррациональных. Все персонажи романа приходят к той или иной форме своего «падения»: калек — Москва, пройдя свои унижения и разочарования, вообще куда-то исчезает, Самбикин замирает в столбняке своей идеи-фикс, Божко женится на мещаночке Лизе, оставленной Сарториусом, сам Сарториус-Груняхин превращается в покорного подкаблучника своей несчастной жены — мегеры, Конягин покупает себе гроб, заранее готовясь к устранению в полное ничто.

Чаши Весов покачнувшись сравнялись. Мифологическое стремление к слитности, нераздельности, нерасчлененности, взяло вверх над прометеевским порывом к преобразованию мира.

1. Вейль С. «Илиада» или поэма о Силе // Новый мир. 1990. №6. С. 249—260.

2. Коваленко В. А. Творчество как ценность в мире А. Платонова // Вопр. филос. 1999. №10. С. 90—98.

3. Семенова С. Философские мотивы романа «Счастливая Москва» // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Выпуск 2. По материалам второй Международной конф., посвященной 95-летию со дня рождения А. П. Платонова. 17–19 окт. 2004 г. М., 1995.

4. Федяев Д. М. Техника / Современный философский словарь. М., 2004. С. 713–717.

И. В. Белоусова
Нижний Тагил

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ КАК ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ

Современная ситуация в России предполагает переоценку человеческой жизни, поскольку происходит утрата традиционных ценностей. Бессмысленность человеческого существования, связанного с его материальным обеспечением, сделала затруднительной естественную передачу культурно-исторического опыта от поколения к поколению. Все это непосредственно отражается на таких социальных институтах, как детский сад, школа, колледжи, вузы.

В связи с этим возникает проблема поиска культурологических оснований воспитания личности, потому что идеологический подход исчерпал свои возможности. Следовательно, перед нами стоит вопрос: какие культурные истоки выведут современную педагогику из кризиса?

Исследования ученых различных сфер науки показывают, что теория ценностей и педагогическая теория гуманного воспитания детей должна стать во главе образовательного пространства современной России. В отечественной педагогической науке, имеющей в своей основе черты личностно-ориентированного подхода, появились реальные научно-теоретические предпосылки для развития педагогики духовности, гуманистической педагогики.

Русский философ И. А. Ильин писал: «... самое важное в воспитании — это духовно пробудить ребенка и указать ему перед лицом грядущих трудностей, а может быть, уже подстерегающих его опасностей и искушений жизни — источник силы и утешения в его собственной душе. Надо воспитать в его душе будущего победителя, который умел бы внутренне уважать самого себя и утверждать свое духовное достоинство и свою свободу, духовную личность, перед которой были бы бессильны все соблазны и искушения». Актуальность этих слов, написанных в начале XX столетия, подтверждается общей тревогой о воспитании гуманного человека.

Анализируя результаты социологических исследований по поводу ценностных ориентаций. С одной стороны, наблюдается ориентация детей на собственных родителей в качестве идеала, а не великих полководцев, однако это не может считаться негативной тенденцией, с другой — мы видим, что в обществе существует серьезная проблема утраты ценностей. Мы не только не имеем общей национальной идеи, но эта тенденция уже приобрела угрожающие размеры, поскольку нынешнее молодое поколение выросло отрешенным от ценностей культуры своего народа.

Как видим, речь идет о куда более важных задачах, чем переход к двенадцатилетней школе или реформирование среднего специального и высшего образования. Главный вопрос — это вопрос о духовных, ценностях как культурологическом и гуманистическом основании воспитания личности.

На наш взгляд, в воспитательном процессе важно учитывать систему ценностей культуры, необходимо организовывать ситуации психологического переживания объективированных ценностей для того, чтобы они стали системой ценностей ребенка. Следовательно, воспитывая человека, необходимо обращать внимание именно на формирование иерархической системы ценностей личности. Исходя из определения «воспитания как процесса становления системы ценностей у ребенка» нужно определить духовные ценности того общества, в котором происходит данный процесс. Необходимо более подробно остановиться на изучении современной системы ценностей, поскольку именно она в настоящее время сможет осветить тот круг проблем, которые являются доминантными в развитии ценностных ориентиров. Информационная насыщенность реального мира является той культурной матрицей, которая проникает во все уголки Земного шара, а также в современную Россию.

Принципиальной позицией в воспитании является опора на традиции, национальный менталитет. Необходимо помнить, что историческая реальность русского народа опиралась на общинные связи и права, «мирские» чувства и «мирские» обязанности. Все это является исторической матрицей для возрождения духовности нации. Любить русское надо не по шаблону, одобренному высшей «культурной» цензурой общественного сознания, а, опираясь на родное, воистину отечественный склад мыслей, чувств, желаний и упований, как отмечали русские мыслители.

Современная система образования призвана обеспечить: историческую преемственность поколений, сохранение, распространение и развитие национальной культуры; воспитание патриотов

России, граждан правового, демократического, социального государства, уважающих права и свободы личности и обладающих высокой нравственностью; разностороннее и своевременное развитие детей и молодежи, формирование навыков самообразования и самореализации личности; экологическое воспитание, способствующее бережному отношению населения к природе и др.

Воспитание личности ребенка диктуется современными процессами, которые происходят во многих странах мира, в России и в самом образовании. Выход из сложившегося кризиса со всей необходимостью должен решаться с помощью самих воспитанников, их способности к обновлению, желанию быть полезным себе и обществу. Все это актуализирует проблему воспитания духовности детей, выдвигая на первый план формирование системы духовных ценностей.

Ю. Е. Биккина
Екатеринбург

ИДЕЯ «ЖЕНСКОЙ ПРОЕКЦИИ» КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ Г. ЗИММЕЛЯ

Философские идеи Георга Зиммеля всегда были объектом пристального внимания, хотя и вызывали неоднозначные оценки как его современников, так и более поздних исследователей. Творчество этого автора не укладывается в рамки одной научной дисциплины, а воздействие его идей на гуманитарную мысль нашего времени поражает не только глубиной, но и разносторонностью.

Культур-философ, эстетик, литературный критик, основатель формальной социологии, продолжатель философии жизни и «аналитик современности» — Г. Зиммеля нельзя безоговорочно причислить ни к одному интеллектуальному движению XX в., хотя для многих из них он оказался наставником и предтечей, «provocateur творческой мысли». Он был скорее инициатором, чем систематиком или, как сказал Ю. Хабермас, «...скорее философствующим диагностом времени с социологическим уклоном, чем прочно укорененным в научных изысканиях философом и социологом» (1).

На первый взгляд, многообразие творческих интересов Г. Зиммеля вызывает ощущение некоторой хаотичности, но при более внимательном изучении можно отыскать центральную тему, которую немецкий мыслитель разрабатывал всю жизнь. Именно она придает законченную целостность и упорядоченность его фило-

софским размышлениям. Речь идет о деятельностном пространстве человека — мире культуры. Зиммель был одним из немногих, кто пытался найти ответы на извечные философские вопросы с помощью анализа механизмов функционирования культурных форм. Для него второстепенны вопросы о первичности абсолютного духа или первома́терии. Мир культуры — это мир действующих субъектов, соединяющих в своей деятельности в неразличимый «поток жизни» дух и материю и тем самым «снимающих» — как абстрактно-односторонние — проблемы, неразрешимые для кабинетной философии.

Важнейшая сущностная характеристика человека, по Зиммелю, это его причастность к духовной культуре, так как саму культуру образуют дух, жизнь путем саморефлексии. Так в книге «Философия культуры» он рассматривает исторический опыт духовной культуры как сферу, где и раскрывается собственно «жизнь», понимаемая им как непосредственное внутреннее переживание человека. Автор определяет культуру как «совершенствование индивидуумов, которое достигается посредством возможности объективирования духа в истории, это *форма жизни*»(2).

Зиммель выделяет *объективную* и *субъективную* культуру. Первую автор описывает как очевидную и сформированную, идеально существующую и реально эффективную, комплекс этих качеств составляет культурное наследие времени. Субъективная культура, следовательно, является мерой распространения и интенсивности, с которой участвуют индивиды в содержаниях объективной культуры. Чем богаче, разнообразнее объективная культура, тем содержательней жизнь. В момент творчества культурные явления соответствуют жизни, но, по мере ее обогащения и утверждения становятся ей чуждыми, даже враждебными. Возникает профессионализация, индивидуализация и массовизация объективной культуры, а человеческая личность оказывается все более фрагментарной, калейдоскопической. Так трагедия культуры оборачивается трагедией индивидуального сознания. Смысл культуры утрачивается, она развивается ради самой себя, в стороне от личности, что приводит к потере смысла самого творчества. А это означает, что жизнь теряет свое главное содержание.

Между жизненно-творческим, душевным процессом и объективными формами культуры всегда есть конфликт. Отсюда стремление Зиммеля найти культуру, представляющую собой духовно-содержательный, личностно-значимый формотворческий процесс. Значительную роль в этом процессе, по мнению немецкого мыслителя, должна сыграть и «женская» культура.

Творчество Зиммеля настолько многообразно, что исследователи, восприняв и осмыслив, одни его идеи, равнодушно прошли мимо других. В первую очередь это относится к зиммелевской философии пола, которая представлена в сборнике его эссе «Философская культура» (1911). Тема мужского и женского была развита в статьях «Относительное и абсолютное в проблеме пола» и «Женская культура». В центре внимания Зиммеля находилась проблема мужского доминирования в культуре, препятствующая участию женщин в культурной деятельности.

Зиммель одним из первых показал, в чем причина глубинного неравноправия женщин как в традиционном обществе, так и в современном, характеризующемся формальным равенством полов. Мужской пол в сложившейся культурной традиции не просто превосходит женский, а представляет собой то общечеловеческое начало, которое определяет все нормы проявления как женского, так и мужского. Мы оцениваем все социальные достижения, все свойства человеческого характера, все качества мужественности и женственности по определенным нормам, которые ориентированы на мужскую систему ценностей, имеют *мужское основание*.

Иными словами, Зиммель доказывает, что наша цивилизация носит одномерно маскулинный характер, что в ней произошла тотальная подмена, «объективное — мужское» оказалось непреложным тождеством: «...мужские проявления надо понимать именно как надспецифические, нейтральные и объективные... Критерии «художественности» в искусстве, идея патриотизма, понятие нравственности, специфические социальные идеи, представления о справедливости, понятие принципов практического поведения и объективности теоретического познания — все эти категории, «по форме» выглядящие как общечеловеческие, в конкретной исторической действительности выступают как мужские. Предположим, что все эти ценности, рассматриваемые как абсолютные, мы определим единственным словом «объективные». Тогда мы обнаружим, что во всей истории человечества решающей силой обладает равенство: «объективный — мужской» (3).

Поэтому многочисленные успехи женщин в науке, искусстве и политике отнюдь не свидетельствуют о «выравнивании» статусов — чем больше достигает женщина в этих областях, тем меньше она — женщина, тем полнее она усваивает мужские ценности и стереотипы поведения. До тех пор, пока женщина будет оцениваться в мужских масштабах, она может быть по существу только неполным мужчиной. Указывая на несправедливый характер взаимоотношений между полами в современ-

ном обществе, Зиммель противопоставляет им «мягкую» женскую культуру будущего.

Поскольку культура определяется автором как неповторимый синтез субъективного и объективного духа, последний смысл которого заключается только в совершенствовании индивидуумов, то главный вопрос состоит в том, в какой степени индивидуумы участвуют в тех или иных культурных содержаниях. Хотя кажется, будто ранее Зиммель в отношении женщин поставил акцент на субъективную культуру, однако она требует для женщин права участвовать именно в тех областях, которые до сих пор были закреплены за мужчинами. Но «...будет ли женская активность лишь умножением существующего, посттворчеством или самим творчеством»?

Ответ Зиммеля таков: «женское существование дает принципиально другую основу, принципиально иначе направленное течение жизни,... которое может смягчить наивную путаницу мужских ценностей с ценностями вообще» (4). И то, к чему стоит стремиться в культуре, есть равенство полов, разумеется, не в смысле их идентичности, но в смысле их равнозначности и равноценности, где различие мужчины и женщины принципиально.

Как же достичь такого дуалистичного равенства, когда наша культура до сих пор остается «объективной», т. е. главный ее критерий противостоит женской сущности? И хотя в размышлениях автора присутствует некоторое сомнение в возможности независимого женственного культурного творчества (объективная культура не только по своему содержанию, но и как таковая, как форма утверждения настолько гетерогенна женской сущности, что объективная женская культура является *contradictio in adjecto*), Зиммель делает попытку представить ряд областей женского творчества. Однако делает оговорку, что «ожидать новых культурных нюансов от женщин можно, только, если они делают то, чего не могут сделать мужчины». Или, иначе выражаясь, «что оригинальное специфически женское творчество будто бы вытекает из пробелов, которые оставляет мужская деятельность» (5).

Рассуждая о возможностях женского творчества, Зиммель указывает конкретные области культуры, где женщина действует особенно успешно. Это медицина, историческая наука, искусство, чистая математика и философия. Но главное и величайшее творение женщины, область наиболее полной культурно-творческой реализации женственности (как бы то не было удивительно) — Дом. Это объективное произведение, обусловленное ритмикой женской сущности. Именно дом является первичной «клеточкой» культу-

ры. Дом есть вся культура, обиталище человека, особый способ формировать и упорядочивать жизнь как целое. Можно сказать, что Дом есть женская рациональность.

Влияние женщин на мужскую объективную культуру, на самих мужчин действительно велико. Но оно состоит не в непосредственном усвоении мужчинами женских чувств и оценок, а в придании ценности, культурной объективности тому, что уже имеется у мужчины в латентном виде. Определение женщины как «прекрасного пола» — не простая банальность. Если свести все признаки «мужественности» и «женственности» и выразить двумя словами, то можно сказать, что *мужчина должен быть «значителен», а женщина — «прекрасна»*. Значительность — это способность к целеустремленному, результативному действию. Прекрасное — это самодостаточное, совершенное и гармоничное. Но ведь в достижении прекрасного состоит цель человека вообще.

Зиммель сомневается в том, что мужскую, под преимуществу объективную культуру можно реформировать в женскую, равно как и в мечте феминисток о параллельной, независимой от мужской женской культуре. Скорее, следовало бы воспитывать женщин так, чтобы образовывать и культивировать в них женскую сущность. Но особенно важно при свободе действий женщин, которые ведут к объективизации женской сущности, не становиться копией мужского пути, а открыть новую грань культуры. Единственный выход — радикальный дуализм мужского и женского и вместе с этим и только благодаря этому переход к новому синтезу, где объективная мужская культура обогащается нюансом вечной женственности.

Эти идеи Зиммеля отзовутся в философии второй половины XX века, отзовутся не буквально, без прямых отсылок и цитат, однако идея «женской проекции культуры» обретет среди теоретиков феминизма своих многочисленных сторонников.

1. Habermas J. Simmel als Zeitdiagnostiker // Simmel G. Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne: Gesammelte Essays. Berlin, 1998. S. 8

2. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Зиммель Г. Избранное: в 2 т. Т. 1. Философия культуры. М., 1996. С. 448.

3. Simmel G. Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem // Simmel G. Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne: Gesammelte Essays. Berlin, 1998. S. 64.

4. Simmel G. Weibliche Kultur // Simmel G. Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne: Gesammelte Essays. Berlin, 1998. S. 220.

5. Ibid. S. 231.

УНИВЕРСАЛИИ И АРХЕТИПЫ

Человеческая история во многом представляет собой историю мысли. Историк не может ограничиваться перечислением событий, человеческих действий, строго говоря, не может остановиться на констанции того, что произошло. Всякие события познаваемы как внешнее выражение соответствующих мыслей.

Как полагал Гегель, правильная постановка задачи историком не в понимании того, что люди делали, но в понимании того, что они думали.

Лейбниц находил в душе человека изначальные принципы, или основные допущения. Их называют также универсалиями, константами, концептами, аксиологемами и т. п. И выделяют такую их общую черту, как устойчивость. Например, универсалиями называют общие понятия, категории, формы всеобщности, поскольку они признаются присущими не только мышлению, но независимой от него реальности. Они являются регуляторами человеческого поведения и общения и действуют в культуре на всем протяжении ее существования.

Но в мире вещей существует лишь приблизительная всеобщность, так как нет абсолютно общего признака для всего многообразия классов объектов.

Как известно, в мире существует качественно различные формы общности.

Аналогично, можно рассматривать, как отличаются друг от друга понятия: априорная форма, категория, закон, логос, константа.

Важнейший принцип гегелевский диалектики — принцип единства тождества и различия, который позволяет сделать вывод: общее, особенное и единичное образуют единство. Абстрактная сущность, если ее рассматривать безотносительно к особенному, представляет собой, как писал Гегель, «лишь одну сторону, а тем самым некое особенное, конечное». Поэтому анализ и развитие понятия становятся плодотворными лишь тогда, когда мы включаем в него (конечно, путем нового обобщения) те моменты особенного и единичного, от которых мы сначала абстрагировались.

Принцип единства общего, особенного, всеобщего и единичного в высшей степени важен для понимания человеческого бытия и содержания конкретных категорий, для которых общее, особенное, всеобщее и единичное в равной мере существенны.

В постижении категорий важен исходный пункт. В данном контексте речь идет о диалектическом понимании единства многообразия в сфере культуры.

Существует ли нечто общее между культурами, значительно отдаленными друг от друга, например, тысячелетиями в истории человечества? Имеется ли нечто общее между культурами разных народов, существующих в одну и ту же историческую эпоху, но существенно отличающихся друг от друга как вследствие природных условий своей жизни, так и вследствие значительного разрыва в уровне развития производительных сил, науки и техники, образования и т. д.? Существует ли нечто общее между качественно различными эпохами в истории культуры одного и того же народа, например, между средневековой культурой и культурой, предполагающей индустриализацию, урбанизацию, новейшие средства связи?

Если говорить об универсалиях в сфере культуры, то следует иметь в виду существенно общее и все то, что образует его основу. Культура — это специфическая человеческая деятельность и ее предметная, а также институциональная объективизация, которая имеет место как в самом человеке, так и в создаваемом им мире культуры. В культуре, так или иначе, проявляется отношение человека к самому себе, которое, как писал К. Маркс, «становится для него предметным, действительным лишь через посредство его отношения к другому человеку».

Необходимо далее правильно оценивать значение качественно различия между культурами, которое не только не противоречит развитию общечеловеческой культуры, но и является необходимым условием ее прогрессирующего обогащения. Недооценивать эти существенные различия между культурами — значит, преуменьшать возможности и перспективы культурного международного сотрудничества. Плюрализм культур включает в себе нечто в высшей степени привлекательное.

То обстоятельство, что содержание культуры многолико и противоречиво, вполне закономерно. Такое противоречивое многообразие исторически неизбежно, поскольку реальная культура есть не что иное, как само человечество во всем альтернативном многообразии его исторических характеристик.

Попытаемся осмыслить многообразие связей между культурами и рассмотреть — существует ли единство (разумеется, противоречивое) различных культур, возможна ли общечеловеческая культура или некоторые жизненно важные общечеловеческие культурные нормы?

История человечества давно засвидетельствовала, что способность одного народа осваивать дотстижения другого — один из главных показателей жизнеспособности его культуры, очевиднейший индикатор прогресса культуры. Именно на этом пути взаимодействия культур и складывается общечеловеческая культура, единая и, вместе с тем, многообразная.

Таким образом, рассматривая универсалии культуры, необходимо учитывать диалектическое превращение единичного в особенное, а особенного во всеобщее.

Есть два принципиальных способа обойти или преодолеть противоречие универсальности и множественности: это религия и диалектика. В монотеистических религиях Бог одновременно и универсален, и персонален.

С другой стороны, каждая личность, каждый человек одновременно и уникален, и бесконечно ценен, поскольку он — дитя Бога.

В философском плане осуществить то же самое чудо берется диалектика.

Сартр определяет диалектику как «всеобщее, наделенное свойствами единичного». Гегель говорит о «конкретном универсальном». Кьеркегор настаивал на уникальности индивидуума.

Но, несомненно, наиболее решительная критика гегелевских или сартровских притязаний прозвучала из уст создателя «трансцендентальной диалектики» Иммануила Канта. В философии сосуществуют два разных духовных течения: последователи Гегеля и последователи Канта. Для гегельянцев движение понятий охватывает и преодолевает застывшие оппозиции, пленниками которых остаются, в плане знания, — понимание, а в плане этики и религии, — большая совесть. Кантианцы же, признавая ограниченный и противоречивый характер наших знаний и радикальный характер оппозиций между а priori и эмпирическим, или между теорией и практикой, считают, что мы имеем шанс на понимание.

Итак, относительное не исключает существования абсолютного, и наоборот.

Приблизительно всеобщим являются не только общие понятия, эмпирическое происхождение которых более или менее очевидно, но и категории, эмпирические основания которых могут быть установлены лишь специальным исследованием.

Попытаемся для примера провести определенное различие между двумя понятиями: универсалией и архетипом. Примеры универсалий (априорных): «единичность», «множественность», «число» и. т. д. Примеры универсалий другого ряда (апостериорных): «цивилизация», «любовь», «вера», «радость», «Родина» и др.

В том же мыслительном ключе можно говорить об архетипах.

Архетип — это прообраз, идея. К. Г. Юнг архетипом называл изначальные, вырожденные психические культуры, образы (мотивы), составляющие содержание так называемого коллективного бессознательного и лежащие в основе общечеловеческой символики сновидений, мифов, сказок и других созданий фантазии, в том числе художественной.

Так, архетипом, присущим всем народам, можно считать сказку. В. Я. Пропп указывал, что сказку нужно сравнивать с социальными институтами прошлого и в них искать ее корни. Русская религиозная философия в качестве архетипа рассматривала церковь, которая играет роль института, формирующего нравственность. Все народы мира имеют собственные традиции возведения жилища (изба, юрта, иглу и т. д.), поэтому дом можно рассматривать как определенный архетип. Причем архетип — это не преемственность мертвых форм, созданных человеком, а единство поведения живых людей.

Таким образом, основные различия между универсалиями и архетипами можно видеть в том, что первые являются особыми формами рассудочной деятельности и ее осмысления, тогда как вторые — определенными логическими схемами, наполненными эмоционально-чувственным опытом, способами самовыражения коллективной и индивидуальной составляющей культуры.

Л. В. Епина
М. В. Сутайкина
Екатеринбург

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX В.

Национальная философия представляет собой особый тип философии, детерминированный социально-историческим и культурно-историческим контекстом ее формирования. Ее особенности во многом зависят от национальной самобытности духовной культуры, а также определяются кругом поставленных национальной философией проблем и характером их решения в определенных исторических условиях. Самобытность духовной культуры своим стержнем имеет систему ценностных доминант и особенности национального менталитета. В этом плане в понятии ментальность делается упор не на способности мышления, а на особенностях процесса понимания, т. е. способах постижения смыслов бытия,

которые имеют свои отличия у различных народов. С точки зрения законов формальной логики мышление русских, французов и англичан не отличаются друг от друга. Однако их стиль мышления может существенно различаться. Формально-логические схемы мышления отвлечены от конкретного предметного содержания той или иной сферы действительности. Однако само мышление всегда предметно, поэтому понимание, осуществляемое в рамках определенного контекста (например, национальной культуры), всегда несет на себе печать конкретности. Понятие менталитета отражает момент процессуальности мышления, характеризующий понимание. Оно выражает внутреннее движение духовной жизни народа, в процессе которого происходит постижение смыслов бытия. Самобытность русской национальной культуры находила выражение в выделенной сознанием народа системе духовных ценностей, имевших к началу XIX в. достаточно длительную историю существования.

Пожалуй, до конца XIX века Россия во многом оставалась еще языческой страной со своей особой религиозностью. Она вобрала в себя христианские идеи, оставив языческую суть с установками коллективного самосознания, с традицией совместного существования внутри общины под покровительством и предводительством сильной власти, как это принято было внутри рода, с культом женского начала, распространенного в язычестве. Действительно, в язычестве особое место занимают женские, женственные, пассивные образы и образы материнские, которые впоследствии воплотились в русской религиозной философии в понятии-символе «Софии». Культ женского, рождающего и плодоносящего начала на ранних этапах развития человечества, действительно, играл важную роль и был универсальным, так как встречался во всех культурах на определенном этапе развития. В период становления человечества люди не умели многого производить и пользовались в основном дарами природы, поэтому в культ возводилось все рождающее и плодоносящее, в том числе и женщина. В России культ материнского и женского начала приобретает особое значение.

Переход от язычества к христианству в русской культуре происходит весьма сложным и противоречивым образом, однако доминантой оставалась смена в приоритетах символического представления о мире: если раньше поклонялись олицетворенным природным силам, то теперь — абстрактному Богу, если раньше приоритетным был образ матери, то теперь доминирует образ Бога-Отца. Тем не менее, женский образ в русском менталитете остается, несколько меняется его значение, теперь он играет роль объе-

дияющего начала: в образе женщины-матери укрепились роль посредницы между небесным миром и земным. Символично то, что на Руси Деву Марию называли ласково Богородица. В этом имени два корня: бог и род. Бог как присутствие в изменившейся модели бытия высшего идеала, открывающего перед людьми перспективу бесконечного нравственного совершенствования; род как основа жизни и общества, сформировавшаяся в язычестве и укрепившаяся в христианстве, соотносимая с такими понятиями, как природа, родина, народ. Интересно проследить, как женский образ приобретает в менталитете народа архетипические черты Матери-Земли, видоизменяясь в процессе исторического развития. Пройдя путь от Матери-Земли в язычестве к Богородице в христианстве, первообраз Матери трансформируется в русской философии в конце XIX века в учение о вечной женственности, где символ рождающего начала заменяется символом Софии — Премудрости Божьей — начала творческого.

Понятие «София» также является универсальным понятием в истории мировой философии и культуры. Это понятие, восходящее к греческому слову *sophia* — мудрость, впервые как самостоятельное философское понятие возникает в философии Платона. В русской философии универсальное понятие Софии как мудрости приобретает национальную окраску, связанную с такими важными национальными понятиями в культуре русского народа как добро, справедливость, истина. Мудрость как олицетворение и постижение высшего идеала, высвечивающего смысл истины, добра и красоты, в сознании ряда отечественных мыслителей ассоциируется с понятием «*софийность*». Самые ранние из дошедших до наших дней христианские храмы в Новгороде и Киеве носили имя Святой Софии и были не только культовыми сооружениями, но и центрами средневекового просвещения. В русской традиции софийность означала не только знание, но абсолютное совершенство, идеальную гармонию мироздания и человечества, претворяющего в жизни высшие духовные ценности.

В русской философии XIX в. можно наблюдать процесс философской символизации: София становится символом познания, мудрости, абсолютного совершенства, гармонии мироздания и человечества. Архетип женского начала в русской культуре нашел воплощение в идее-образе Софии в религиозной философии, где она явилась элементом объяснительной структуры, символизируя переход от единосущего начала к множественности бытия.

Таким образом, в русской философии появляется образ вечной Женственности и образ Софии — премудрости Божьей или

мировой Души. София, как посредник между Богом и тварным миром является символом единения всех тварей в Боге и символом спасения всех через объединение и создание царства Божия. София также сближается у В. С. Соловьева с Божией Матерью, которая тоже является посредником между Богом и человеком и выполняет функции защитницы, хранительницы, заботящейся матери. П. А. Флоренский продолжая тему, формулирует положение и том, что София — «первозданное естество твари», предшествующее миру, «богозданное единство идеальных определений твари». В данном случае происходит рационализация образа женского начала через синтез идеальных качеств. Вслед за Соловьевым, Флоренский считает Софию «премирным ипостасным собранием божественных первообразов». Здесь прослеживается традиция идущая от платоновского учения о мире идей как иерархии первообразов. Для Флоренского София — идеальный образ тварного мира, образ идеального человечества, идеальной воссоединенной личности. Таким образом, можно наблюдать процесс философской символизации через интерпретацию многообразия смыслов, объединенных образом Софии.

Возвращаясь к проблеме Бога, русские философы на рубеже XIX-XX веков видят в божественной сущности не только мужское начало, начинается поиск женского начала в природе, космосе, личности и в божественной сущности. Пройдя через христианство, русское самосознание сохранило языческую привязанность к женскому началу и пытается найти ей место в новых концепциях, создав тем самым единство и гармонию обоих начал, как женского, так и мужского. В связи с этим, многие русские философы пытаются описать и определить то, каким должен быть женский образ в русской философии и какие функции он должен выполнять в мировой деятельности.

Вслед за Вл. Соловьевым и П. Флоренским, С. Н. Булгаков все больше фокусирует свое внимание на понятии Софии. Он называет Софию вечной Женственностью и «четвертой ипостасью». Она становится началом мира, занимая место между Богом и миром, София пребывает между бытием и сверхбытием, София является идеальной основой мира и обладает всеединством. Таким образом, София — идеальный образ мира, идеальная модель мира, содержащая суть всех вещей и обладающая объединяющим началом тварного мира с миром божественным. В данном случае в Софии нашла воплощение моделирующая функция символа.

Вся космология русских философов конца XIX начала XX века является символичной: София, символизирующая женское

начало и идеальный образ мира и человечества, соединяется с Богом (мужским началом), чтобы прийти к гармонии и всеединству. Женские образы, сохранившиеся из язычества, расцветают на новой религиозно-философской почве, языческие и христианские символы плавно перетекают в русскую философию, обретая формы фундаментальных понятий-символов, таких как: «софийность».

Русская религиозная философия конца XIX начала XX веков, отвечая на запросы своего времени, осмысливала задачи развития человечества, используя символическую форму изложения философских идей, включала рациональные и иррациональные познавательные формы, опираясь на чувственно-интуитивное понимание мира. Важную роль в понимании уникальности русской религиозной философии и культуры сыграл женский образ. Архетип женского начала плотно укоренился в сознании народа, рождая языческие образы матери-земли, богини плодородия Макоши, образ Богородицы в православии и образ Софии в русской религиозной философии. Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков используют понятие-образ Софии как символ начала мира, связующего звена, занимающего место посредника между Богом и миром, одновременно являющегося идеальным образом тварного мира. Символизация женского начала в русской религиозной философии рассматривается как идеальная модель мира и объединяющее начало земного и небесного.

Таким образом можно говорить о том, что на рубеже XIX-XX веков происходит формирование философской традиции символизации женского начала, которая находит свое воплощение в образе Софии, где она является элементом объяснительной структуры, и символизирует переход от единосущего начала к множественности бытия. Универсальный платоновский образ Софии как мудрости и совершенного знания на русской почве превращается в философскую традицию, созданную русскими религиозными философами.

Таким образом, исходя из особенностей российского менталитета и особого стиля философствования в конце XIX начале XX веков, традиция символизации женского начала переходит в философскую стадию, трансформируясь из эротических символов язычества и христианства в многозначные философские символы-понятия, аккумулирующие в себе основные идеи русского национального самосознания: идеи всеобщего единения, спасения и существования в гармонии и взаимной любви.

ИСТОРИЯ КАК МИФ

Понимание истории как объективного, направленного процесса связывается с иудаистической традицией, унаследованной христианством. Однако теогонические процессы, описанные во всех развитых мифологиях, уже дают возможность превращения космогонии в историю. Теогония не сводится к одной лишь генеалогии, это не только порождение одних богов другими и указание на их сложные родственные связи, но и сам процесс смены одних поколений богов другими в результате соперничества, битв, раздела владений. Именно «небесный пролог» во многом определяет «движение» человеческой истории. Но история — это не только общий временной процесс, имеющий векторную направленность «от прошлого» (регресс) или «к будущему» (прогресс), а важнейший элемент национального самосознания. «Нация, понимаемая сквозь призму мифа, определяется через архетипически понимаемую историю»(1). История — наррация мифологизированного времени, вбирающего в себя не просто цепь последовательных событий, но несущего в себе их провиденциальное назначение. История — изменяющееся время. Выражения «другие времена — другие нравы», «во время оно» выдают мифическую убежденность в разнородности времени, в том, что «раньше было совсем другое время». История же соединяет дискретные интервалы времени в единое целое, в котором события «разных времен» обретают и связанность, и смысл.

История России, представленная в школьных учебниках советского периода, вписывается в мифологическую схему — «настоящая» история страны начинается с 1917 года, все остальное лишь пролог, предыстория и провозвестие, подготавливающее чудесное событие. При этом более древняя история воспринимается позитивней, чем период непосредственно предшествующий истории «настоящей», так как в более далекие времена еще неформившиеся добро и зло проявляются ситуативно, тогда как рождение нового мира — новой страны связано с победой наиболее доброго добра над наиболее злым злом. Так, например, Ярослав Мудрый или Петр Первый могут оцениваться положительно, несмотря на их статус, но Николай II уже не должен иметь ни каких привлекательных черт. Эта логика присуща не только коммунистической идеологии. И если «растерянность» авторов современных учебни-

ков привела к тому, что история как некий направленный процесс, имеющий внутреннюю логику, размывается, и «исторически сложившееся» означает теперь цепь случайностей, особенностей, а, главное, личных проявлений, приводящих в совокупности к тому или иному результату, то в представлении об истории, навязываемых mass media оценочная шкала событий всего лишь передвигается. Уже царская Россия — государство нерасчлененного добра и зла, которое вполне могло бы стать процветающей европейской державой, если бы не невесть откуда взявшееся злобные большевики на целые десятилетия ввергнувшее страну в пучину хаоса и страданий. Только демократические преобразования 90-х годов положили конец этому злодейству, и «победа демократии», соответственно, привела к рождению «новой России» с новой государственной символикой и новой справедливой властью.

Такой взгляд на историю можно оценить как результат воздействия идеологической пропаганды или объявить его «политическим псевдо-мифом», что конечно, не будет не верно. Но стоит обратить внимание на функцию мифа, указанную Р. Бартом в качестве важнейшей, — натурализацию истории. В ней осуществляется стремление видеть наличную ситуацию как наиболее естественную, законную (должную) и правильную, а следовательно требующую консервации — стремление, отражающее не только сокровенное чаяния любой власти, но являющееся необходимым условием для сохранения стабильности культуры и ее самоидентификации. Придание ценностного статуса является одним из способов закрепить наличный культурный опыт — эту функцию выполняет и религия, освящая его, а миф — натурализируя, объявляя его единственно верным и самоочевидным.

История, таким образом, предстает социальным космогенезом — рождением и оформлением государства во времени и пространстве. Мессианство — один из устойчивых культурных мифов — необходимый элемент национального и культурного самосознания предполагается уже самим фактом официальной истории государства или этноса. Такая история никогда не сводилась только к жизнеописанию исторических деятелей, хронологии и фактам; уже само существование конечной, то есть наличной исторической ситуации отсылает к первоначалу, которое в свою очередь предстает не как случайность, но наделяется неким провиденциализмом, обретает смысл и нацеленность, так как интерпретируется исходя из конечного результата, хотя и выдается за хронологическую последовательность событий. Мессианство, на какой бы конкретной идее оно не основывалось, всегда имеет своим обоснованием историю,

так как именно в ней раскрывается смысл происходящего здесь и теперь, а заодно и смысл существования «исторического субъекта». Поэтому в мессианстве, под более пристальным взглядом, может быть уличена любая нация. Евреи, русские, немцы, американцы наиболее откровенные в своих мессианских притязаниях ни чем не отличаются в этом плане от представителей «примитивных народов», наивно уверенных в своем, обоснованном мифическими рассказами, превосходстве над соседними племенами. История лишь заменяет в этом случае традиционные «мифы происхождения» (от тотемического предка, или, как в японской мифологии, от духов-ками), собственно она и является современной формой этого мифа.

«Отказ от мифологии означает также гибель самого исторического чувства, так как только мифология в силах задать текущему времени какие-либо аксиологические рамки. Чувство истории — это дар мифологии нашему сознанию, история сама есть миф. Конец мифологии вполне мыслим, но он совпадает с концом истории вообще»(2).

1. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 327.

2. Гогтишвили Л. А. Мифология хаоса. // Вопросы философии 1993, № 9. С. 51.

О. Б. Ионайтис
Екатеринбург

В. И. ВЕРНАДСКИЙ О НАУЧНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

В. И. Вернадский много внимания уделял исследованию такого феномена цивилизации как научное мировоззрение. Приступая к своим «Очеркам по истории современного научного мировоззрения», он считал необходимым определиться с тем, что же представляет собой научное мировоззрение, как оно соотносится с другими формами сознания.

«Очерки по истории современного научного мировоззрения» представляют сбой курс лекций, цель которых В. И. Вернадский определял следующим образом: «... дать картину исторического развития... общих вопросов, если можно так выразиться, основных проблем современного точного описания природы» (*Вернадский В. И. Очерки по истории современного научного мировоззрения // Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 33*).

Изначально В. И. Вернадский указывает, что исследователь науки сталкивается с бесконечным числом фактов, явлений, кото-

рые наука уже освоила, переработала, положила в свое основание и из которых «...сложились идея и сознание единства природы, чувство неуловимой, но прочной и глубокой связи, охватывающей все ее явления — идея *Вселенной, Космоса*». Но процесс не окончен, в будущем человечество продолжит развивать эту идею.

Сложность в изучение проблемы научного мировоззрения состоит в том, что оно не есть что-нибудь законченное, ясное и готовое, оно строится человечеством постепенно, в различные эпохи мировоззрение претерпевает трансформации.

Все развитие научного мировоззрения определялось поиском научной истины, истины абсолютной и вечной. В. И. Вернадский указывает: «...часто приходится слышать, что то, что научно, то верно, правильно, то служит выражением чистой и неизменной истины. В действительности, однако, это не так. Неизменная научная истина составляет тот далекий идеал, к которому стремится наука, и над которым постоянно работают ее рабочие» (С. 38). В настоящее время лишь некоторые части (весьма незначительные) научного мировоззрения неоспоримо доказаны и могут считаться научными истинами в полном смысле слова. Научной же истиной является, по мнению Вернадского, та истина, что соответствует действительности.

Научное мировоззрение тесно связано с разными формами сознания: «Научное мировоззрение есть создание и выражение человеческого духа; наравне с ним проявлением той же работы служат религиозное мировоззрение, искусство, общественная и личная этика, социальная жизнь, философская мысль или созерцание». До сих пор можно слышать, что понятия наука и истина тождественны, в отличие, например, от религии. Но нужно понимать, что «...«научное мировоззрение» не является синонимом истины точно так, как не являются ею религиозные или философские системы. Все они представляют лишь подходы к ней, различные проявления человеческого духа» (С. 39).

Как и искусство, философия, религия, научное мировоззрение изменяется у разных народов в различные эпохи, имеет свои законы изменения и определенные формы проявления. В. И. Вернадский неоднократно подчеркивает, что в состав научного мировоззрения вошли идеи из области философии, религии, которые были проверены научным методом и одобрены. Вернадский высказывается следующим образом: «В концепциях ученых нашего века число и числовое соотношение играют такую же мистическую роль, какую они играли в древних общинах, связанных религиозным культом, в созерцании служителей храмов, откуда они проник-

ли и охватили научное мировоззрение. Здесь еще и теперь видны и живы ясные следы древней связи науки с религией. От религии же, как и все другие духовные проявления человеческой личности, произошла наука». От теологической идеи гармонии космоса, в котором все светила поют песнь Творцу, а тоны этой мировой гармонии выражаются для человека в закономерности и правильности окружающего мира, идет в науке идея всеобъемлющей математической формулы Лапласа, научные построения Гумбольта. Наука не должна стремиться к подавлению религиозного сознания (например, побороть христианство), она должна черпать из него идеи, интересные для нее концепции, расширять через религиозные воззрения собственные горизонты.

Научное мировоззрение тесно связано с эволюцией философского знания. Науки без философии быть не может. Наука не должна быть заменена философией, так же как и вытеснить полностью философию наука не может. Философские системы содержат в себе бесконечные возможности толкования, например — концепции Платона и Аристотеля уже более двух тысячелетий вызывают все новые и новые теории. Философские системы «...глубоко *индивидуальны* и вследствие этого непроницаемы до конца; они дают постоянно новое отражение на вновь зародившиеся — хотя бы под их влиянием — запросы» (С. 43). И этот опыт философии крайне продуктивен для науки. Философия и наука постоянно переплетаются в своей истории: новое научное мировоззрение порождает новую философию, новые философские концепции ведут к расширению научного мирозерцания. Этот процесс особенно актуализировался в современности.

Связь науки и философии проявляется и в следующем: «...аппарат научного мышления груб и несовершенен; он улучшается, главным образом, путем философской работы человеческого сознания. Здесь философия могущественным образом в свою очередь содействует раскрытию, развитию и росту науки» (С. 45).

Философия, религия и наука должны теснейшим образом взаимодействовать. В. И. Вернадский пишет: «...говоря уже о неизбежном и постоянном наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии, — питании, требующем *одновременной* работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание еще на *обратный* процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв дос-

тигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайны человеческого сознания» (С. 56). Научные выводы должны быть освоены религией и философией, осмыслены и переработаны ими уже в своих границах. Подобный процесс продуктивен как для науки, так и для развития философии, религии, общества.

Развитие научных теорий, концепций обозначает эволюцию одного и того же общего научного мировоззрения, как подчеркивает В. И. Вернадский: «...было бы крупной ошибкой считать борьбу копернико-ньютоновой системы с птолемеевой борьбой двух мировоззрений, научного и чуждого науке; это внутренняя борьба между представителями одного научного мировоззрения» (С. 67).

Научное мировоззрение имеет непосредственную связь с социальной действительностью. Например, «...организация церкви и университетов могущественно отразилась на тех вопросах, которые возникали в науке в средние века. Борьба рабочего сословия, рост капиталистических предприятий выдвинули перед экономической наукой новые вопросы и придали некоторым чертам современного научного мировоззрения особенно жизненный отпечаток интересов дня» (С. 55). Более того, В. И. Вернадский подчеркивает, что научное мировоззрение приспосабливается к формам жизни, господствующим в данном обществе. И в то же время — научное мировоззрение часто оказывает сильное влияние на общественные реалии.

Исследуя научное мировоззрение, Вернадский много пишет о роли личности в науке. Он подчеркивает, что воля отдельного человека способна определить движение научного поиска. В целом, научное мировоззрение «...есть создание человеческого духа, проявление человеческой личности и, очевидно, должно развиваться, если условия, ему благоприятствующие, находятся в соответствии с теми общими условиями среды, в которых развивается человеческая личность» (С. 41). В. И. Вернадский добавляет: «Для научного развития необходимо признание полной свободы личности, личного духа» (С. 68).

Размышляя подобным образом, пытаясь определить, что же есть научное мировоззрение, В. И. Вернадский делает вывод: «Именем научного мировоззрения мы называем представление о явлениях, доступных научному изучению, которое дается наукой; под этим именем мы подразумеваем определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания. Отдельные частные явле-

ния соединяются вместе как части одного целого, и в конце концов получается одна картина Вселенной, Космоса, в которую входят и движение небесных светил, и строение мельчайших организмов, превращения человеческих обществ, исторические явления, логические законы мышления или бесконечные законы формы и числа, даваемые математикой» (С. 82). К этому основному определению Вернадский добавляет, что в научное мировоззрение «...входят также теории и явления, вызванные борьбой или воздействием других мировоззрений, одновременно живых в человечестве. Наконец, безусловно, всегда оно проникнуто сознательным волевым стремлением человеческой личности расширить пределы знания, охватить мыслью все окружающее» (С. 82). Характеристики научного мировоззрения будут неизменными относительно любых наук — исторических, социальных, технических, естественных, гуманитарных и т. д. Все науки развивают одно научное мировоззрение, дополняя, проясняя его.

Научное мировоззрение ставит перед собой главную задачу — овладеть силами природы для пользы человечества. Ученый всегда должен чувствовать свою ответственность перед судьбой человечества и ту пользу, которую он должен принести. «Посмотрите, как такие основные требования научного мировоззрения бьют в один темп с ходом жизни человечества. Неуклонно развивается свободная личность, идет широчайшая демократизация общества, культурный мир охватывает весь земной шар, задачам государства становится помощь обездоленным. В унисон с этими элементами будущего человечества идет научная деятельность, и в связи с ними развивается научное мировоззрение» (С. 43). Этими задачами, стоящими перед наукой, определяется интерес к научному мировоззрению, характерный для современности. В этом залог его будущего развития.

В основе научного мировоззрения лежит метод научной работы — «...определенное *отношение* человека к подлежащему научному изучению явлению». Научный метод — это орудие, которым проверяется научное мировоззрение. Большинство ученых делится на два лагеря: поклонники дедуктивного или индуктивного метода. Но спор о большем или меньшем значении дедукции или индукции есть спор философский. В науке оба метода значимы, взаимодополняемы.

Для научного мировоззрения характерен боевой характер, выражающийся в борьбе с идеями (внешними, по отношению к науке, и внутренними), противоречащими научной истине. В истории мы видим множество подтверждений тому. В. И. Вернадский пишет о

позитивном значении этой черты для прогрессивного развития научного мировоззрения.

Важным фактом культуры должна быть свобода критики научных концепций. В этом процессе проявляется «научная индивидуальность», которая может противостоять всему научному сообществу и доказывать истинность своего научного мирозерцания и тем самым развивать научное мировоззрение эпохи. «Истина нередко в большем объеме открыта этим научным еретикам, чем ортодоксальным представителям научной мысли», — пишет В. И. Вернадский (С. 43). И добавляет: «...научная мысль развивается сложным путем, и что для того, чтобы доказательство истины было понятно современникам, нужна долгая работа и совпадение нередко совершенно исключительных благоприятных условий». Ученый же, который, несмотря на все трудности, отстаивает те идеи, которые считает истинными, достоин самого глубокого уважения. Он является живым примером научного мировоззрения.

Научное мировоззрение ставит перед собой главную задачу — овладеть силами природы для пользы человечества. Ученый всегда должен чувствовать свою ответственность перед судьбой человечества и ту пользу, которую он должен принести. «Посмотрите, как такие основные требования научного мировоззрения бьют в один темп с ходом жизни человечества. Неуклонно развивается свободная личность, идет широчайшая демократизация общества, культурный мир охватывает весь земной шар, задачей государства становится помощь обездоленным. В унисон с этими элементами будущего человечества идет научная деятельность, и в связи с ними развивается научное мировоззрение» (С. 43). Этими задачами, стоящими перед наукой, определяется интерес к научному мировоззрению, характерный для современности. В этом залог его будущего развития.

В основе научного мировоззрения лежит метод научной работы — «...определенное отношение человека к подлежащему научному изучению явлению». Научный метод — это орудие, которым проверяется научное мировоззрение. Большинство ученых делится на два лагеря: поклонники дедуктивного или индуктивного метода. Но спор о большем или меньшем значении дедукции или индукции есть спор философский. В науке оба метода значимы, взаимодополняемы.

Для научного мировоззрения характерен боевой характер, выражающийся в борьбе с идеями (внешними, по отношению к науке, и внутренними), противоречащими научной истине. В истории мы видим множество подтверждений тому. В. И. Вернадский пишет о

позитивном значении этой черты для прогрессивного развития научного мировоззрения.

Важным фактом культуры должна быть свобода критики научных концепций. В этом процессе проявляется «научная индивидуальность», которая может противостоять всему научному сообществу и доказывать истинность своего научного мирозерцания и тем самым развивать научное мировоззрение эпохи. «Истина нередко в большем объеме открыта этим научным еретикам, чем ортодоксальным представителям научной мысли», — пишет В. И. Вернадский (С. 43). И добавляет: «...научная мысль развивается сложным путем, и что для того, чтобы доказательство истины было понятно современникам, нужна долгая работа и совпадение нередко совершенно исключительных благоприятных условий». Ученый же, который, несмотря на все трудности, отстаивает те идеи, которые считает истинными, достоин самого глубокого уважения. Он является живым примером научного мировоззрения.

В. П. Кадочников
Екатеринбург

ИНФОРМАЦИЯ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

Информация просто не может не быть и является универсалией культуры (УК). Вместе с тем, это истинное само по себе положение не является гарантом истины в информационной интерпретации культуры. Парадокс.

Логика осознания информации в качестве УК очень проста. Если информация носитель, представитель, передатчик (средство коммуникации), причинитель порядка и разнообразия в природе, то в сложнейшей природе человека тем более. С поправкой: человеческого порядка и разнообразия.

Информация входит в круг системных представлений о «комковании» (слово С. Хокинга) масс-энергии в метagalактике. Обмен систем веществом (массой) и энергией находит продолжение в обмене информацией. Информационный обмен становится все более значимым по мере возрастания системной организации. Предметы/объекты общества самые сложные из известных в метagalактике. Так что, с точки зрения естествознания, это и есть преимущественно информационные предметы/объекты. А как же культура?

Культура здесь прочитывается, прежде всего, через слово «культ». Второй вариант содержательной интерпретации культу-

ры, более доступный сугубо научному подходу, то же важен. Культура при этом обозначает все, что сотворили люди сверх своих, соотносимых с другими живыми родами, биологических возможностей. Подход сопоставим с содержанием понятия «цивилизация». Но нам важны прежде всего сами феномены, а не слова, которыми мы их противоречиво описываем.

По мере вхождения науки в свои права, открытия законов сохранения вещества (массы), затем энергии, а теперь на очереди, вероятно, и закон сохранения информации, — она входит в объяснение все более сложных эффектов природы и поднимается к объяснению такой наисложнейшей системы как человеческая культура. Под эту задачу искусство (техника) анализа, редуктивизма, дополняется синтезом. Да и может ли быть иначе, если в самом естествознании XX века постепенно утвердилась «наука о сложном», концентрированно воплотившаяся в синергетике. Уже первозданный «верификационизм» науки сводил суть дела к тому, что если «разобрали-собрали-работает», имеет аналог в природе или обществе, то это шаг в открытии истины. Пусть внешне — «карикатура», лишь бы эффективнее выполняло функции, нужные человеку. Так на маленькой планете Земля (всего-то каких-то 42000 км в окружности, равно гарантийному пробегу российского автомобиля) произошел передел, забрали континуум у естественных процессов, точнее включили их в искусственный континуум науки и техники («Постав» в терминологии М. Хайдеггера). Как следствие нарушили экологический баланс. Посмотрим, что принес НТП культуре.

Логика покорения такова: сначала отбирали вещество, затем простые виды энергии (давление воды, пар), а в настоящее время — информацию. (А как быть с духом?). Если обернуть метод (по Марксу: анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны): можно отметить очевидное возрастание преобразовательных возможностей от информации к веществу. С другой стороны, науки объясняют человека, его организацию, по мере уяснения эффектов природы и построения более совершенных машин. Чем сложнее строят люди машины тем более совершенной машиной представляются сами себе. Гарвей по аналогии с водопроводом истолковал кровеносную систему человека, сейчас по примеру искусственного интеллекта, ЭВМ, наука изъясняет человека, включая работу нашей «мозговой организации».

И вот наконец культура истолковывается наукой в первом приближении как некая действующая информационно-семиотическая модель. Из живого организма культуры вырывается знаково-сим-

волический компонент, как ее очевидная информационная основа. Наука не может не разделять, чтобы властвовать, таков ее путь (метод). Однако она же не одна. Есть ведь и другие пути (методы) развития культуры: искусство, философия, религия, обыденная жизнь — наконец. Гении науки, такие как В. И. Вернадский, Б. В. Раушенбах прекрасно понимали силу и ограниченность науки. Но наука не в силах сама себя контролировать. Научные разработки вроде бы нужны всем, но в первую очередь оказываются в употреблении у людей корысти: политиков и бизнесменов. Но не будем отвлекаться, наше дело в данном случае сводится к задаче в идеале разобраться с одной из универсалий культуры — информацией.

Уже из естественнонаучных опытов середины XX века можно извлечь несколько существенных признаков информации, характеризующих ее как онтологический феномен: структурная упорядоченность, разнообразие, репрезентативность и коммуникативность субстратных форм бытия, способность быть причиной завязки событий (причинение). Однако до сих пор в науке довольствуются скорее описанием феномена информации, чем его понятием. Приоритет математических подходов к феномену информации дал ключевое слово в название теории информации, именуемой и в настоящее время «математической (общей) теорией информации».

Для математической теории информации изначально характерно абстрагирование от физического, не говоря уже о социальном содержании транслируемой информации. Такой подход объясняется научным акцентом решения инженерной проблемы передачи сигнала по «зашумленным» каналам связи. До сих пор популярно считать, что «любое взаимодействие между объектами, в процессе которого один приобретает некоторую субстанцию, а другой ее не теряет называется информационным взаимодействием. При этом передаваемая субстанция называется Информацией» /1/. Очевидно, что субстанция здесь не более чем математическая фигура, форма, символическая «дырка от бублика».

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что представления прикладных математиков, физиков, инженеров об информации послужили основой для первых определений феномена информации в философии, заимствованы гуманитарными науками. При этом неминуемо произошли прямые переносы признаков, характеризующих особенное на всеобщее. Это касается прежде всего математических статистически-вероятностных содержаний, которые входят в объем математической (общей) теории информации.

Что собой представляет информация вообще? Как философы определяют информацию?

В отечественной философской литературе утвердилось и до сих пор востребовано определение информации, данное в 60-70-х годах А. Д. Урсулом: информация — это «отражение разнообразия, т. е. воспроизведение разнообразия одного объекта в другом объекте в результате их взаимодействия» (Цит. по: 2, с. 210/. Информация здесь скорее слепок, отраженное, точнее — отраженное разнообразие. Она является феноменом и понятием феномена, сводящимся к результирующей характеристике отражения как атрибутивного свойства всей материи, проявленного в субстратных родах и разновидностях, всем вещном разнообразии. Отсюда логически проистекает интерпретация А. Д. Урсулом и самой информации в качестве атрибутивного свойства всей материи. Этот подход в настоящее время все более широко утверждается, т. к. он собственно позволяет вобрать в себя и все содержание функционального подхода к информации допускающего ее наличие и обмен только лишь для высокоразвитых систем (живые организмы, общество и самоуправляемые технические устройства).

Что касается социальной информации, то есть смысл обратить внимание на концепцию «объективного знания» К. Р. Поппера. У последнего один и тот же мир делится условно на три мира: а) физический, б) мыслительных состояний сознания, в) объективного знания. Если объективное знание в данном случае, по своему генезису, подобно содержанию последствий работы крота, муравья, пчелы, устраивающих гнезда и по этим следствиям предписывается умозаключать о причинах, то есть основания сделать вывод, что объективное знание Поппера всего лишь информация. Т. к. собственно знание предполагает еще плюсом мыслительный процесс. Наличие мыслительного процесса предусмотрено схемой Поппера. Однако обратим внимание, что мыслительный процесс взят им как-то слишком «по либеральному», сугубо в индивидуалистическом ключе. А как же быть с теми коллективистскими содержаниями мысли, которые К. Р. Поппер «распинает» в своем «Открытом обществе и его врагах»? Мир идей Платона, «вещь в себе» И. Канта, «всеобщий труд» К. Маркса — все это дает основание, после переименования «третьего мира» Поппера — мира «объективного знания» в информацию и информационный мир, — построить схему метра четвертым элементом — «*ноуменальным миром*». По крайней мере такова позиция автора этих строк. Без такой инновации человеческая культура как коллективное дело (императивы, ценности), пусть и проходящее через каждую первую человеческую голову, просто зависает, не попадая в постпозитивистскую картину мира.

Часто можно встретить такие представления о тождестве и разнице внутри него философии и науки, что философия якобы «шире», вбирает в себя общее от всех наук и иных форм культуры. Однако это положение не является бесспорным. Проблема здесь может быть усмотрена в том, что, в своей указанной объемной «широте», философия, отвечая за ЕДИНОЕ, ЦЕЛОЕ, ВСЕ, вбирает не просто формальные, но содержательно разнящиеся особенные и единичные (уникальные) компоненты.

Причем мир для единичного вроде бы открывается внутри особенного и всеобщего. При этом, если взять в расчет факт человеческого творчества (причем и в онтогенезе и в филогенезе), которое не сведешь к содержанию «отражения», даже опережающего отражения (то, что К. Р. Поппер раскритиковал как «бадейную теорию»), следует предусмотреть возможность открытости мира и через посредство уникального.

Эволюция живого посредством популяционных сдвигов носит эмерджентный, скачкообразный характер, т. к. опосредуется мутацией и рекомбинацией генов. Отрадно, что современная наука, к примеру, тот же И. Пригожин активно привлекает модели, полученные при освоении биологами популяционного развития, в разработке современной методологии науки /См.: 3/. Но и эволюция культуры носит скачкообразный характер, что утверждается уже Поппером, в ней наблюдается внезапное возникновение нового, опосредованное творческим изменением ее собственных «геномов» — многообразных культурных форм человеческой жизни. Представляется, что в чем-то полезное применение возможностей математической теории информации к исследованию социокультурных процессов должно быть дополнено четким пониманием пределов их разрешающих возможностей. Это, с одной стороны. А, с другой стороны, требуется философская доработка качественной стороны информационного подхода к обществу.

Информацию вообще, имея в виду: периодичность форм минералов, воспроизводство генных кодов в биологии, человеческие, языковые, речевые и все прочие проявленности, можно дать следующее определение. *Информация — атрибут масс-энергетической реальности причиняемый/причиняющий упорядоченность, разнообразием, коммуникативностью и репрезентативностью субстратных форм бытия.* Сложнейшей формой указанного атрибута масс-энергетической реальности выступает, конечно же, социальная информация, способная в своих высших символических проявлениях нести и некие уникальные и ноуменальные содержания.

Причем, по мере «обезбоживания» мира, что касается в первую очередь конечно так называемых «цивилизованных» стран, уникальные компоненты находятся в страдательном залоге. От пригожинских претензий к априорному порядку Канта, Хайдеггера / См.: 4, с. 75-76, 134-139 /, через чрезмерно оптимистические варианты использование методологии синергетики в обществоведении, и, в частности, в культурологии, в настоящее время в нашей стране реализуется очередная, после учения К. Маркса, попытка превращения науки об обществе в разновидность естествознания. Признаки этого: 1) марксово и «диаматовское», «истматовское» изучение культуру естественнонаучными методами осуществлялось в интересах глобального социального переустройства общества на индустриальных началах, т. е. по сути, для ее устранения в прежнем, классическом смысле, 2) отказ человечеству в неумеренных содержаниях и распространение И. Пригожиным вероятностных методов современного естествознания на изучение общества, 3) производные от приемов пригожинской синергетики интерпретации культуры, к примеру, «питерским» профессором А. С. Карминым, оценивающие только положительно превращение нового информационного порядка (ИНТЕРНЕТ) в глобальный порядок с «глобалистским» содержанием /См.: 5/, — все это всего лишь по времени различающиеся позитивистские варианты решения проблемы уникального универсальными средствами науки. Такие приемы априори предполагают сведение сложных явлений к простым моделям и другие формализмы. Культура здесь не цель, а какое-то, пусть наисложнейшее, но утилитарное средство.

В культурологии-синергетике по А. С. Кармину мы имеем дело с замкнутой системой общечеловеческой культуры, которая вытягивается в один, уже найденный, эталонный вариант евро-атлантической культуры. Ведь именно в этом смысле у Кармина, вольно или невольно, речь идет об аттракторе мировой культуры. Такого одномерного, на перспективу, отношения к мировой культуре нет даже у З. Бжезинского и С. Хантингтона, озабоченных объективными тенденциями грядущей потери США, сравнительного с окружением, веса в цивилизационном раскладе и геополитическом противостоянии; складыванием новых центров силы. Профессор Кармин в соединении информатики с глобализмом однозначно усматривает главный характерный признак новой общечеловеческой культуры глобализирующегося информационного общества. Получается некая культурно-технократическая утопия, когда новый информационный порядок хорош только свободой распространения культурной информации по миру, а все разговоры о пси-

холологических и информационных войнах, китчево-потребительских кренах в культуре; «закате», тем более Европы и Америки; растущей гибели многих языков и т. п., — поддерживаются лишь для содержательного расцветивания собственной культурологической модели /См.: 8 /.

По принятой логике евроатлантическое центрирование и одномерное прочтение мировой истории не привело и не могло привести А. С. Кармина к мыслям о наступающей энтропии мировой культуры, т. к. для него культура происходит от слова «культивировать», а «культы» — всего лишь еще сохраняющиеся пережитки прошлого. Там где на планете растет индустрия, тем более информатизация, по Кармину, творится культурное дело. /См.: 6/

Совсем другое, когда применяется незавершенная модель, в которой всеобщее подвижно. В творческом приращении мировой культуры участвуют этносы, группы, личности. Континуальная определенность культуры вообще, где усложняется, а где упрощается через особенное и единичное. Всеобщее, особенное и единичное представляются как аналоги некоего «горизонта событий», в терминологии Ст. Хокинга, соединившего «мега» и «микро» представления в своих концепциях «черных дыр» и «метagalактики». При этом, имея дело с уникальными ноуменальными, преимущественно ценностными представлениями о разрешающих возможностях отдельных цивилизаций, разделяющихся по культурному признаку (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Л. Н. Гумилев, О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон), никогда не сможешь доказать, что они все одинаковы, идут по одному пути. Наука, если она наука, всегда индуктивна, а философско-рационалистическая монистская концепция вменяемая истории человечества ни доказана ни опровергнута быть не может. Не дана нам вся история без остатка! Все решает вера. Наша вера, по слову Ф. М. Достоевского, в прелести «по своей дурацкой воле пожить». Важны нам наши «архетипы коллективного бессознательного», которые воспроизводятся вопреки неоднократным переменам веры в угоду политике. Народы России научились жить ею как Родиной, государством как Отечеством. К примеру, это записано в «доме» нашего бытия — русском языке. На что обратил некогда внимание историк акад. Б. А. Рыбаков: *род* — *Рода* (яз. богиня) — *Родина* — *Народ* — *родня* — *родники* — *природа*. При выборе евроатлантической правды-истины в двоичной системе «Россия или Европа», весь приведенный словесный ряд обращается в архаичный хлам.

Ведь речь идет не о сходстве генной основы человеческих рас, этносов. Здесь в общности, идентичности нет сомнений, а о разно-

сти уникальных этнических, групповых и личностных ценностей. Культурное сходство этносов преимущественно лишь формальное, не является сходством в плане культурной самоидентичности человечества (как «того же самого») в историческом генезисе человечества. Будущее человечества как человечества вариативно и открыто как раз не только через социобиологическую популяционную конкуренцию людских сообществ, а, если угодно, преимущественно через их социокультурную популяционную конкуренцию и опосредуемую ею эволюцию. Информация всего лишь естественная основа, одна из субстанций, атрибут, функция, средство этнической, коллективной, личностной памяти. Информация природой данный и эволюцией общества усовершенствованный носитель культурных форм в широком и узком смысле слова. Информация в философском смысле, обнимающем и масс-энергии метagalaktiki и всеобщие, особенные и единичные творческие проявления жизни людей в «мы-мире» (термин М. Хайдеггера), является важнейшей универсалией современной человеческой культуры.

1. Янковский С. Концепции общей теории информации /HTTP://PIRAMYD.EYPRESS.RU/DISPUT/YANKOVSKY/KOTI.

2. Кондаков Н. И. Информация / Логический словарь-справочник. М., 1975. С. 210-212.

3. Пригожин И. Дано ли нам будущее // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. М.: Наука, 2004. С. 453-461.

4. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986.

5. Кармин А. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вопросы философии, 2006. № 2. С. 52-60.

6. Кармин А. С., Новикова Е. С. Культурология. СПб.: Питер, 2005.

С. В. Казакова
Екатеринбург

ФОРМИРОВАНИЕ АУДИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Введение в современную музыкальную педагогику понятия «аудиальная культура» требует решения нескольких взаимосвязанных проблем: анализа структуры явления, его связи с другими видами культуры, роли и места в формировании общей культуры личности.

Обыденное значение понятия «аудиальная культура» предполагает умение человека слушать окружающих (например, внимательно, не перебивая слушать собеседника, тактично участвовать

в диалоге), слушать музыку (например, в процессе слушания музыкальных произведений вести себя тихо, уметь дослушать музыку до конца), то есть, связано, прежде всего, с его поведенческой культурой.

Аудиальная культура личности в научном понимании характеризуется «высокой степенью дифференциации окружающей аудиальной информации, умением определить ее качество, способностью адекватно реагировать на нее и высокой степенью защищенности от негативного воздействия источников отрицательных шумов, звуков и даже музыки» [5, с. 37].

Являясь составной частью культуры личности, «аудиальная культура», по мнению ученых, гораздо шире «музыкальной культуры». Она предполагает более фундаментальный уровень, без которого не могут полноценно развиваться музыкальные способности человека. Более того, именно аудиальные способности помогают человеку адаптироваться к невидимому миру, защититься от негативного и вредного звукового потока, сберечь и при качественном аудиальном развитии восстановить свое здоровье. «Аудиальная культура» предвосхищает музыкальное развитие человека, так как основана на умении слушать, слышать и понимать самого себя, окружающих людей, окружающий шумовой, звуковой и музыкальный мир. Культура восприятия шумовой, звуковой, речевой и музыкальной информации, по мнению ученых-музыкантов, является основой аудиальной культуры личности [4], [5].

Действительно, чтобы ориентироваться в звуковых явлениях и уметь их оценивать, необходимо понимать и различать звуки разной природы и организации. Поскольку аудиальная система человека развивается под воздействием не только облагороженных звуков музыкальных произведений, но и неконтролируемого потока шумов, звуков окружающего мира, которые по-разному образом влияют на природную, естественную остроту слуха. Шумы, звуки, громкая музыка могут также «обжечь», приглушить чувствительность человека. Только тонкое, слабое, нежное прикосновение звуков позволяет дифференцировать звуковой поток, оценить его с позиций значимости и полезности.

Ученые-музыканты выделяют некую иерархию звукового мира, взаимосвязь между звуковыми явлениями разной организации — шума, звука как такового и музыки [4], [6], [8].

Так, шум представляет собой единое неопределенное по высоте звучание, образованное множеством различных по высоте, частоте и силе, как правило, нестабильных, периодичных и не периодичных

колебательных движений, производимых одним или несколькими вибраторами.

Различают следующие группы шумов: сплошной по спектру, охватывающий весь диапазон звучания, так называемый белый шум; широкополосный шум — низкочастотный, среднечастотный, высокочастотный; узкополосный шум, так называемый цветной шум.

Шум — основная часть звучания многих ударных инструментов, а также составная часть звучания музыкальных инструментов с определенной высотой звуков. Он вызывается сложностью конфигурации колеблющегося тела, неординарностью его выделки. На уровне восприятия человек может отличить шумы от звуков. Шум не имеет определенной высоты, то есть тона, его нельзя воспроизвести певческим голосом, то есть потянуть, спеть. Шум — это неорганизованный звук, более сложный по структуре, чем звук. В шуме отсутствует какая-либо система обертонов, он представляет собой вибрационный хаос. Но шум может обладать различной интенсивностью, силой. Чем громче шум, тем он разрушительнее. Люди, работающие при постоянном шуме, раньше и чаще теряют слух, чем люди «нешумных» профессий.

Шумами переполнен космос. Однако космические шумы представляют собой не хаос, а атлас, то есть мировую гармонию [4], [5]. Философы древности утверждали, что космос — это звучащая гармония. В масштабах человечества шумы — это хаос, в масштабах космоса они — гармония [1].

Шумы можно гармонизовать. Тому подтверждение — целая группа музыкальных инструментов в оркестре, которая предназначена для использования шумов в музыке. К ним относятся все ударные инструменты, за исключением звуковысотных (например, литавры). Ударные инструменты, не имеющие определенной высоты используются с целью создания ритмической основы оркестра, особой специфической тембровой окраски музыкального произведения. При этом ритм в шуме не является его сущностной характеристикой, в отличие от ритма в музыке, основой, свойством которой он является.

Звук отличается от шума тем, что имеет определенную высоту и воспринимается человеком как более гармоничная и благоприятная вибрационная информация. Особенность звука в том, что он имеет один тон. Это дает гармоничную комбинацию обертонов.

Существуют музыкальные и немзыкальные звуки. Музыкальный звук может издавать только музыкальный инструмент. Обертоны музыкального звука являются гармоничными по отношению к основному тону. Понятие «немзыкальный звук» подразумевает

сферу таких звуковых явлений, как звуки различных предметов, «голоса природы», голоса зверей, птиц. Известно, что в отдельном звуке (как музыкальном, так и немзыкальном) выделяют ряд свойств: тембр, высота, громкость, продолжительность и т. д.

Музыка, в традиционном понимании, — это вид искусства, отражающий действительность в звуковых художественных образах[7]. Музыка способна конкретно и убедительно передавать эмоциональные состояния людей. Она выражает и связанные с чувствами идеи обобщенного плана. Музыка часто привлекает слово, средства других искусств (например, программная музыка).

Появлению музыки предшествовали первозвуки, звуки природы, человеческого голоса. По мнению Р. И. Груббера, предпесенные образцы различных племен, на первый взгляд, представляют собой сложные, трудные, изощренные напевы[2]. Но их большой диапазон, множество скачков, «каверзные» интервалы связаны не с развитой мелодикой, а со звуковой хаотичностью поющих, которая напоминает возгласы, крики, передающие эмоциональные состояния человека. Глиссандо, форшлаги, придыхания в древних напевах восходят к нечленораздельным, звукоподражательным бессловесным истокам живой природы. Бурное, изломанное «ревоподобное» пение имело шумовой характер звучания, таким образом первобытный человек искал звуковую гармонию. Постепенно, от поколения к поколению происходили изменения, которые выражались в звуковом обогащении, дифференциации и качественном изменении содержания звуков.

Сейчас музыка имеет самую разную форму, содержание и предназначение. Постоянно увеличивается количество жанров, стилей, а также тембровых особенностей музыки. Все большую популярность, в связи с практически неограниченными возможностями приобретает электронная, искусственная музыка [3].

Основными элементами и средствами выразительности в музыке являются — лад, ритм, метр, темп, динамика, тембр; мелодия, гармония, полифония, инструментовка. Музыка часто сочетается с хореографией, театральным искусством, кино. Музыке свойственны определенные относительно устойчивые типические структуры — музыкальные формы, отражающие особенности музыкального мышления каждой эпохи. То есть музыка — это то, что создано человеком с целью выражения своих мыслей, эмоций посредством музыкальных звуков.

В последнее время средства музыкального языка, средства для воплощения идей, мыслей, образов в музыке становятся все более разнообразными и изощренными [3], [7]. Музыканты, композито-

ры пытаются найти новые звуки, искусственно освобождая привычный звук от естественной для него шкалы обертонов; новые тембры, привлекая для этого самые разные предметы, инструменты, не воспринимаемые ранее как музыкальные. Появились целая плеяда композиторов, работающая только с электронным звучанием. Но смысл музыки остается все тем же — попытаться с помощью звука выразить и отобразить окружающую действительность. Для этого многие композиторы очень умело пользуются окружающими нас всех звуковыми явлениями и воплощают их в своих произведениях.

Итак, аудиальное развитие личности включает формирование умений человека свободно ориентироваться в звуковом пространстве, умение вычленять из неоднородного звукового потока повседневной жизни его составные компоненты.

Аудиальная система человека развивается под воздействием не только облагороженных звуков музыкальных произведений, но и неконтролируемого потока шумов и звуков окружающей действительности.

Шум, звук и музыка — это составляющие компоненты звукового мира, каждый из которых может быть воспринят как отдельный и самостоятельный компонент, а также может быть рассмотрен во взаимосвязи друг с другом.

Формирования аудиальной культуры человека предполагает развитие высокой чувствительности человека к шумовому, звуковому и музыкальному миру, что позволяет ему в дальнейшем тонко и дифференцировано воспринимать окружающую аудиальную информацию, а также адекватно реагировать на ее качество.

1. Герцман Е. В. Музыка Древней Греции и Рима. СПб., 1995.
2. Груббер Р. И. Всеобщая история музыки. М., 1960
3. Когоутек Ц. Техника композиции в музыке 20 века. М., 1976.
4. Лобова А. Ф. Аудиальное развитие детей. Екатеринбург, 1999.
5. Лобова А. Ф. Теория и методика музыкального воспитания в начальной школе. Екатеринбург, 2002.
6. Манакова И. П., Салмина Н. Г. Дети. Мир звуков. Музыка. Свердловск, 1991.
7. Медушевский В. В. О закономерностях и средствах художественного воздействия музыки. М., 1976.
8. Назайкинский Е. В. Звуковой мир музыки. М., 1988.

КУЛЬТУРНО-ЦЕННОСТНЫЙ СМЫСЛ КАТЕГОРИИ «ЧЕЛОВЕЙНИК» В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ А. А. ЗИНОВЬЕВА

Осмысление ведущей категории той или иной философской концепции исключительно актуально. С одной стороны, оно позволяет определить адекватность историко-философского восприятия данной концепции, а значит, точность оценки предметной направленности и характера рефлексивности изучаемого философского дискурса. С другой стороны, возникновение в выдающихся философских системах авторски-оригинальных, уникальных, неощепринятых, но при этом приобретающих общезначимый характер, философских категорий, есть важное проявление «взлетов», «всплесков» в философском самосознании культуры и истории, которое на определенных этапах своего развития не укладывается в «спокойное русло» устоявших философских универсалий, требуя новизны и даже экстравагантности для «обострения» прочувствованной философом проблемы. Философия знает множество подобного рода примеров.

Это — странная (на первый взгляд) в вербально-смысловом плане сократовская категория «даймоний», означающая настойчивый призыв философа к переориентации античной философии на антропологический путь самопознания. Это — кантовская «вещь-в-себе», представляющая (наряду со многим прочим) категориальное выражение принципиального как для самого философа, так и в целом для всей эпохи Нового времени жизненного кредо «Имей смелость поступать самостоятельно». Это — и ницшеанский «сверхчеловек» — категориальная констатация — протест против духовно-нравственного измельчания «обмещанившегося», «обуржуазившегося», «усреднившегося» вконец человека эпохи «Заката Европы», человека, ставшего позднее либо «палочкой», либо «крючком» в категориальной «прописи» «массового человека» Ортеги-и-Гассета. В обозначенном выше контексте философских понятийных неологизмов и инноваций следует рассматривать и главную для философии А. А. Зиновьева категорию «человеЙник».

Признавая, что глубина открытия в широком смысле слова определяется глубиной обусловивших ее предпосылок, обратимся, прежде всего, к историко-культурным источникам центрального

теоретического нововведения Зиновьева. Сопоставление сообщества людей с муравейником возникло еще в глубокой древности, для которой как в ее восточной, так и европейской традициях, было свойственно в целом позитивное восприятие данной параллели. Так, для древнекитайской философско-политической традиции, исходившей из представления о государстве, обществе и мире в целом как о едином органическом теле, идеалом их функционирования была «жизнь по образцу муравейника или пчелиного улья», управляемого мудрым правителем, которому «в этом социальном организме отводилась роль головы». Мудрость правителя проявлялась в умении обеспечить максимальную «проницаемость, проходимость» (тун) в мире — как в природе, так и в обществе», то есть в умении создать «идеальное общество», функционирующее «совершенно естественно» [5; 142, 108].

Интересен в данной связи древнегреческий миф об Эаке, в котором муравейник и «трудолюбивые муравьи» принимаются не только за образец «желанного социального развития», а за факт «должного социального поведения» в силу утверждаемого тотемистического родства муравьев и людей. Так, согласно мифу, Эак, правитель острова Эгина, лучшим первопредком для своих подданных считает муравьев, которые «хлопотали» и «строили свой муравьиный город». Просьба Эака к его божественному отцу Зевсу дать сыну «столько трудолюбивых граждан, сколько муравьев в этом муравейнике», оказалось услышанной, и, Эгина, по преданию, была «заселена» людьми — муравьями, «мирмидонянами» [4; 84-85].

Разрушение традиционного общества, вытеснение коллективного мирозерцания личностным самосознанием в последующие исторические эпохи определило иной подход к восприятию «человеко — муравейниковой» парадигмы, которая приобрела резко отрицательные контексты своего использования. Приведем наиболее существенные из них. Однозначно негативные смыслы относит к данному понятию Ф. М. Достоевский, который использовал его в рассуждениях Великого Инквизитора об искушении дьяволом Христа властью: «Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле, то есть: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей» [2; 303].

С глубоким негодованием и даже ужасом воспринимает перспективу перерождения современного массового общества в человеческий муравейник Х. Ортега-и-Гассет, сравнивая его с перепол-

ненной тюремной камерой, в которой «никто не может шевельнуть рукой по своему желанию. В такой обстановке любое движение должно совершаться сообща, и даже дыхание подчиняется общему ритму. Такой была бы Европа, превращенная в муравейник» [6; 201-202]. Впрочем, испанский философ не верит в реальность подобной перспективы, упоая на «прививку» индивидуализма: «Человеческий муравейник невозможен, потому что существовал так называемый индивидуализм, который обогатил всех и каждого и это богатство дало сказочный рост человеческой поросли» [6; 202].

Как следует из приведенных рассуждений, обе обозначенные точки зрения приблизительно одинаково понимают термин «человеческий муравейник» («человейник») как слово, обозначающее сверхорганизованный, сверхуправляемый социум. Однако они по-разному квалифицируют это понятие в нравственно-этическом, мировоззренческом плане. В первом случае органически-телесная управляемая социальность рассматривается как благо, во втором — как зло, как социально-организационное отрицание человека и человеческого.

Чем обусловлено возрождение Зиновьевым, казалось бы, давно и неоднократно отработанной социальной метафоры, исчерпавшей в силу ее сокрушительной критики свою философскую продуктивность?

Отвечая на поставленный вопрос, обратимся к логике рассуждений Зиновьева, а она лежит не в плоскости терминологического комментария, а развивается в соответствии с представлением ученого о логическом начале социально-философского исследования отношения человека и общества.

Актуальным в данном контексте является учение философа об «атомарном объекте... для данной сферы исследования». Таковым, согласно философу, «является... объект, который не расчленяется на другие (частичные) объекты, а все прочие объекты этой сферы рассматриваются как объединения атомарных» [3; 57]. Ставя вопрос об атомарном объекте, Зиновьев начинает свой анализ социума с выделения на обозначенном смысловом поле исходной, наиболее очевидной точки познания общества, «стягивающей» при этом в себе все основные варианты социального дискурса. Неудивительно, что в «сфере социальных исследований атомарным объектом», по Зиновьеву, является «отдельно взятый человек, причем взятый исключительно как член объединений людей, т. е. как существо социальное» [3; 57].

Следуя логике своих размышлений, Зиновьев выделяет в «социальном атоме» структурообразующий его «социальный спин»,

«социальную ось» — «тело — мозг» — представляющую собой биосоциальную, рационально-эгоистическую сущность человека. Анализируя имманентное естественно-инстинктивное и при этом рационализированное до эгоизма жизнелюбие человека, Зиновьев, как мы считаем, не стремится ни возвысить его, спрятав, как это принято, за «спину» деятельностной парадигмы, ни принизить, сведя его к экзистенциально-эгоистическим законам социального бытия. Главной для философа целью, своего рода сверхзадачей всей его философской рефлексии, является переосмысление жизнебытийственной парадигмы, или, как мы считаем, новое утверждение философии жизни реального человека. И в самом деле (давайте убедимся в этом), логика Зиновьева соответствует некоему изначальному, глубинному, народному, реалистическому взгляду на человека.

Человек — это «чело-век». Чело — лоб, символ ума, сознания. Век — символ его жизни. Соответственно, человек — это разум, сознание, обладающее физической жизнью, телесностью, или, в терминологии Зиновьева, социобиологическая, рационально-эгоистическая сущность. Отсюда, по определению, первостепенная цель человека как биологического существа и смысл его бытия как существа социального, разумного состоит в том, чтобы жить.

«Всякий живот боится смерти. Живой смерти не ищет. Живой живое и думает», — читаем мы в «Собрании пословиц русского народа» В. И. Даля [1; 179], следуя мудрому и исключительно оправданному в данном случае принципу Зиновьева рассматривать «научный подход к социальным объектам в каком-то смысле как развитие на профессиональном уровне того явления в интеллектуальной деятельности людей, которое часто называют здравым смыслом, народной мудростью» [3; 41].

Настаивая на незыблемости аксиомы, утверждающей мысль о том, что первое и главное условие бытия человека в мире — жизнь, Зиновьев и выводит из него понятие «человеиник» как категорию для определения исторически, территориально, хозяйственно и духовно стабильного объединения людей, призванного обеспечить им, во-первых, возможность самой жизни (коммунальный аспект), а во-вторых, и в-третьих, предпосылки для того, чтобы жить лучше («деловой аспект») и быть лучше («менталитетный аспект»).

Иными словами, вводя понятие «человеиник», философ предельно ясно ставит, казалось бы, очевидную всем, но, тем не менее, опускаемую часто именно в силу ее очевидности первостепенную проблему человеческого бытия — проблему самой жизни челове-

ка, вытесняемую в классической философской традиции проблемой деятельностного содержания бытия человека. В контексте социальной логики Зиновьева социум — «человейник» есть не только условие жизнедеятельности людей, а, прежде всего, единое человеческое целое как условие жизни, а значит, жизнедеятельности людей и отдельного человека.

В контексте анализа актуальных проблем современного социума «человейниковый» подход к нему означает выяснение вопроса соответствия существующих социальных структур и идущих внутри них деятельностных процессов наиболее фундаментальному основанию бытия человека — его праву и возможности жить. Данная проблема осмысливается Зиновьевым, прежде всего, в плане определения современных контекстов самого понятия «жизнь», неотделимых от сверхрациональной практики человека XX — XXI в. в., ставящей под вопрос как его собственное бытие в качестве целостного единства, так и существование всего человеческого рода.

Итак, культурно-ценностный смысл ведущей для философии Зиновьева категории «человейник» определяется, как мы считаем, мировоззренческим и нравственно-этическим контекстом всей его концепции, содержание которой может быть понято как философская тревога о человеке, о его реальной жизни в реальном мире, о сохранении целостности его бытия.

1. Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1999.
2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Собр. Соч.: В 12 т., Т11. М., 1982.
3. Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. М., 2000.
4. Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. Симферополь: Реноме, 1998.
5. Малявин В. В. Китайская цивилизация. М., 2000.
6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2001.

В. В. Ким, С. З. Гончаров
Екатеринбург

КУЛЬТУРА — ТВОРЕНИЕ ВСЕОБЩЕГО ТРУДА

Понятие всеобщего труда ввел Карл Маркс. Этот труд является высшим по степени сложности. Существуют различные толкования этого понятия. Одни авторы связывают всеобщий труд с трудом общественным и конкретным в отличие от труда частного и абстрактного (В. М. Межуев), другие — с самостоятельностью

(Е. Я. Шенкман), с диалогичностью (В. С. Библер), с продуцированием способностей (Е. Я. Режабек), с опосредованной кооперацией (Н. Н. Семенов) или с опосредованным трудом (А. Агт) [2, С. 119 — 145]. Все эти особенности присущи всеобщему труду, но сами по себе они не составляют его родовой отличительной особенности. Надо выявить то исходное основание, из которого эти особенности следуют, и благодаря которому Маркс назвал труд именно всеобщим, а не самостоятельным, общественным, опосредствованным и т. д.

Труд называется совместным потому, что его работник непосредственно изменяет предмет и является *технологическим* агентом производства. Такой труд допускает *пространственную* кооперацию и *разделение* деятельности на отдельные операции. Главным в нем является изменение *предмета*, а не «самоизменение» субъекта, деятельность по заранее установленному масштабу, а не самостоятельность.

Маркс назвал определенный вид труда всеобщим из-за его *всеобщего содержания* как по отношению к объекту, так и по отношению к субъекту. Этот труд распрямляет *всеобщие закономерные* связи в объекте и опредмечивает «всеобщие силы человеческой головы» [3, С. 110], которые объективируются в науке и философии, в искусстве и образовании новых поколений. Продукты этого труда имеют *всеобщую* значимость — они развивают всеобщие силы человеческой головы (теоретическое мышление, продуктивное воображение, эстетическое созерцание и др.) и оказывают всеохватный эффект и качественный сдвиг в культуре. *Всеобщее содержание и значение данного труда составляет основание для иных моментов всеобщего труда*, на которые справедливо указывают авторы. Отметим особенности этого труда.

Всеобщий труд изменяет сам тип, «эйдос» предмета и комбинацию закономерных связей. Так, *изобретение* двигателя внутреннего сгорания есть труд всеобщий. *Изготовление* же этого двигателя есть труд непосредственный. В первом случае возникает всеобщая идея вещи, во втором — отдельная конкретная вещь («эта»). В первом случае в отличие от второго доминирует продуктивное, а не репродуктивное; самостоятельность и творчество субъекта, а не деятельность по заранее установленным схемам; диалогичность во времени с предшественниками, опосредованная кооперация во времени, а не *пространственная* кооперация трудовых усилий в пространстве. Следует различать, замечает К. Маркс, — «всеобщий труд и совместный труд. Тот и другой играют в процессе производства свою роль, каждый из них переходит в другой, но

между ними существует также различие. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников. Совместный труд предполагает непосредственную кооперацию индивидуумов» [4, С. 116].

В производстве вещей всеобщим является научный труд, создающий модели будущих вещей. В культурном воспроизводстве людей таким трудом является научная, философская, художественная, богословская, воспитательно-образовательная деятельность, порождающая не частные и единичные утилитарно-прикладные схемы и правила, а всеобщие схемы работы теоретического мышления, продуктивного воображения, эстетического созерцания, одухотворенной веры, нравственной воли. Всеобщий труд обновляет саму *живую субстанцию культуры — продуктивно-творческие силы человека* и создает *всеобщее духовное содержание*, которое направляет отношение человека к самому себе и к другим людям, к природе и к трансцендентному началу. В этом труде реальность предстает в аспекте своих всеобщих закономерностей, а субъект как представитель духовных способностей человеческого рода, как наследник и продолжатель культуры. Всеобщий труд является «напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы природы, а как такого субъекта, который выступает в процессе производства ... в виде деятельности, управляющей всеми силами природы» [3, С. 110].

Всеобщий труд *не допускает* дробления деятельности на частичные функции. Изготовление же автомобиля можно разбить на отдельные операции и закрепить их за разными работниками. Такое дробление возможно потому, что *целое* (идеальная модель автомобиля) уже существует. Но такое дробление невозможно по отношению к процессу порождения научной идеи, стиха или музыкального произведения. *Здесь рождается само целое, продуцировать которое может только целостная личность в единстве духовных сил.* Дальнейшие отличия труда всеобщего от непосредственного (совместного) заключаются в следующих моментах:

— продукты всеобщего труда существуют как таковые только в сфере мысли, воображения, духовных чувств. Потребление этих продуктов не уничтожает их, а *воспроизводит вновь* в сознании новых поколений, они проходят через толщу тысячелетий как, например, идеи Платона или логика Аристотеля, творения Шекспира, музыка С. Рахманинова и т. п.;

— всеобщий труд создает продукт *идеальный*, а не материальный, *всеобщий*, а не единичный;

— всеобщий труд протекает как деятельность, направленная на изменение не внешнего предмета, а схем самой деятельности. Он есть деятельность, рефлексированная, самонаправленная, то есть *самодетельность*. Самодетельность так относится к внешней деятельности, как продуктивное воображение — к внешнему восприятию. Всеобщий труд создает новые схемы, способы деятельности. Способы деятельности усваиваются, фиксируются нейрофизиологически и превращаются в *способности*. Продуцируя способности, всеобщий труд является *креативно-антропологическим*. Он созидает тем самым общественное богатство в его субъективной всеобщей форме, т. е. «развитие всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу» [5, С. 476]. Степень и пределы развития производства определяются «отношением к целостному развитию индивидов» [3, С. 123];

— всеобщий труд является культуротворческим, так как он развивает «всеобщие силы человеческой головы», которые объективируются в науке и философии (теоретическое мышление), в искусстве (продуктивное воображение и эстетическое созерцание), в нравственности, праве и политике (воля), в религии (вера);

— субъект всеобщего труда не может творить свой специфический духовный продукт, не усвоив *наследия* предшественников. Он вступает с ними в *опосредованную кооперацию во времени*. В этом труде прошлая культура постоянно актуализируется и вплетается в контекст современной культуры. Сохраняется *преемственность и диалог культур*;

— субъекты всеобщего труда вступают между собой в отношения *непосредственно человеческие* — по поводу *взаимного обмена и дополнения способностями*. Такие отношения обладают *человекотворческим содержанием*. Отношения же в сфере непосредственного труда направляются, как правило, мотивами *внешнего порядка* — полезности, заработка и др.

— Всеобщий труд становится достоянием все большего круга субъектов при определенных социальных и технологических условиях:

— когда труд в процессах производства теряет подневольный, «антагонистический характер» (рабство, крепостничество, наемный труд) как нечто отталкивающее, исполняемое «*по внешнему принуждению*», а потому «не-труд» работнику представляется как «свобода и счастье»;

— когда созданы «субъективные и объективные условия, необходимые для того, чтобы труд был привлекательным, чтобы он

был самоосуществлением индивида», «осуществлением свободы»; т. е. свободным выражением полноты жизненных сил человека, таких целей, «которые ставит перед собой сам индивид» и которые, следовательно, «полагаются как самоосуществление, предметное воплощение субъекта, стало быть, как действительная свобода, деятельным проявлением которой как раз и является труд»; такой «человекоемкий» характер труда не означает его превращения в «развлечение», «забаву»; действительно свободный труд, отмечает Маркс, например труд композитора, «представляет дьявольски серьезное дело, интенсивнейшее напряжение»;

— когда труд стал непосредственно общественным трудом, мотивированным не одной прибылью, а отношением к *общественным потребностям* и к *культурному развитию* самих индивидов; т. е. к его положительному эффекту в системе «человек — человек».

Что касается производства самих средств жизни, то «в материальном производстве труд может приобрести подобный характер лишь тем путем, что 1) дан его общественный характер и 2) что этот труд имеет научный характер, что он вместе с тем представляет собой всеобщий труд, является напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы» [3, С. 109–110].

Само по себе обобществление труда не сообщает ему статуса всеобщего труда; оттого, что мотыги и лопаты будут общими, ручной и простой по степени сложности труд никак не превратится во всеобщий труд. Для такого превращения необходимо изменить содержание труда по отношению и к объекту, и к субъекту труда. Маркс относил науку к «продукту всеобщего исторического развития, абстрактно выражающим его квинтэссенцию» [1, С. 110] потому, что наука распремечивает всеобщие связи в объекте и развивает всеобщие силы головы субъекта, не в силу ее только общественного характера. Отождествлять всеобщий труд с общественным трудом на основе общей собственности, значит подменять экономическим аспектом аспект философский, креативно-антропологический.

В силу своих креативных особенностей всеобщий труд продуцирует культуру в ее верхнем — классическом уровне.

На фоне всеобщего труда яснее проступает последствия большого удельного веса *простого труда* в структуре совокупного работника. Такие последствия подобны тяжелой гире на ногах бегуна.

Предвидение Маркса о перспективе совокупного труда, в об-

щем и целом, подтверждаются современной действительностью. Маркс ясно предвосхитил следующие тенденции в развитии совокупного труда:

1. Наука, будучи высокоспециализированным теоретическим мышлением, превратится в непосредственную производительную силу общественного труда, а труд, тем самым станет *прикладной наукой*. Науки же обладают равной степенью сложности. Труд, будучи прикладной наукой, превратится в *однородный по степени сложности труд*. Одинаковая сложность труда означает и *равную экономическую оценку*. Тем самым, *различия в специальностях не повлекут за собой различия в социальных привилегиях и различия в «желудке»*. В социологическом плане это означает *социальную однородность*, социально равные возможности развития людей.

2. Эффективность труда будет зависеть не от величины мускульных усилий работников, а от мощи тех искусственных органов общественной практики (техники), которые созданы при помощи науки. Тем самым, непосредственное рабочее время перестает быть мерой богатства и производству, основанному на меновой стоимости, приходит конец [3, С. 214]. Маркс так конкретизирует данный технологический аспект: «Теперь рабочий уже не помещает между собой и объектом модифицированный предмет природы; теперь в качестве промежуточного звена между собой и неорганической природой, которой рабочий овладевает, он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс. Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним».

В качестве главной «основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господства над ней в результате его бытия в качестве общественного организма. ... Происходит свободное развитие индивидуальностей, и поэтому имеет место ... сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное, научное и т. п. развитие индивидов благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам» [3, С. 213–214]. Как передача машине функций движения и управления инструментов революционизировала технологический базис, экономическое основание и всю надстройку, так и передача технике *интеллектуальных функций* и ее дальнейшая *антропность* потребуют качественных изменений в экономике и по-

литике, образовании, освобождая персонал от функций технологического агента и делая запрос на субъектов с целостной субъективностью, изменяющих уже не внешнюю материальную оболочку предмета, а сами закономерности в предмете и управляющих ими. Материальное производство средств жизни и культурное воспроизводство поколений отделятся друг от друга. Главным станет второй вид производства, в котором образование станет перманентным. Такая доминанта есть тенденция культуры. Ибо изменится ранг ценностей и пирамида престижности. Не производство средств производства, а *культурное воспроизводство новых поколений в системе образования становится антропогенным базисом общества*. Культурное воспроизводство людей первично, а производство вещей (средств жизни) вторично.

3. Автоматизация общественного производства выключит работников из сферы производства *как непосредственных его технологических агентов*.

Работник встанет над технологическим процессом, «как его контролер и регулировщик». Функция производства общественного богатства на стадии его *материального оформления будет передана на технику* и новым технологиям. За работниками она сохранится в редуцированном виде. *Функция класса непосредственных производителей будет возложена на «плечи» автоматизированных систем* и управляемых *самодвижных* природных структур.

4. Эффективность общественного труда благодаря его научному характеру сократит рабочее время и увеличит свободное время. Свободное время станет «пространством» целостного развития людей — их всеобщих по культурному значению продуктивно-творческих сил в сферах науки, искусства, образования, общения и др. От прежнего развития средств производства люди перейдут к саморазвитию своих собственных продуктивно-творческих сил. Техническая цивилизация, которая двигалась в антагонистических классовых формах, сменится новой исторической ступенью — культурой. Начнется собственная история людей, сменив собой предысторию, в центре которой было производство средств к жизни. Техногенное общество сменится антропогенным, в рамках которого человек уже не воспроизводит себя в какой-либо только одной определенности, а производит себя «во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [5, С. 476]. Такое движение осуществляется как беспрестанное выходжение за временные границы собственного развития, которые и осознаются как границы, подлежащие преодолению, а не как

абсолютная грань. Прежняя установка жизненного процесса на прибыль (Д—Т—Д) сменяется новой установкой: *продуктивно-творческие силы человека — их воплощения в культуре — простот и обновление этих сил.*

5. Функция производства общественного богатства на стадии его материального оформления уже не будет закрепляться за *особым общественным классом* (рабочими). Соответственно, функция управления людьми потеряет свой политической характер и станет функцией «технической» (Ф. Энгельс). Монополия на управление людьми исчезнет вместе со всеми другими, вытекающими отсюда монополиями (на образование, духовное развитие и др.).

В экономических воззрениях К. Маркса *время* является таким же определяющим фактором, как у И. Канта в его «Критике чистого разума». У Канта временные схемы производны от последовательности действий, которые порождает индивид. У Маркса принцип экономии рабочего времени для увеличения свободного времени является не только экономическим, но и *креативно-антропологическим*. Присвоение прибавочного продукта есть присвоение прибавочного рабочего времени, а значит присвоение самой жизни рабочего, ибо «*время* фактически является активным бытием человека. Оно не только мера его жизни, оно — пространство его развития. И вместе с вторжением сюда капитала прибавочное рабочее время есть присвоение духовной и физической жизни рабочего» [6, С. 517]. Поэтому рабочее время — «решающий вопрос»! Остается отметить, что в советском марксведении не заметили «слона» — *креативную культурную антропологию* Маркса, из которой он исходил не только в области экономики, политики, философии, но и в общении с рабочими, одному из которых он посвятил первый том своего «Капитала». Предвидение Маркса — это предвосхищение новой исторической постбуржуазной ступени, культуры.

Сделаем выводы. Целесообразен курс государственной политики для поэтапной реализации всеобщего высшего образования. Работники с профессиональной теоретической подготовкой есть социальная основа проведения государственной политики по программе всенародной справедливости и опора государства. Рост удельного веса таких специалистов означает усиление социальной интеграции и является профессиональной основой для динамичного развития и культурного обновления всех сфер общества.

1. Маркс К. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 49. М., 1974.

2. Семенов Е. В. Кооперация деятельности как проблема исторического материализма. Новосибирск, 1983.

3. Маркс К. Экономические рукописи 1857—59 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. М., 1969.

4. Маркс К. Процесс капиталистического производства, взятый в целом / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 25. Ч. 1. М., 1961.

5. Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. М., 1968.

6. Маркс К. Экономическая рукопись 1861—1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 47. М., 1973.

В. А. Киселев
Новосибирск

МОРАЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Моральная рефлексия (лат. *reflexio* — отражение, обращение назад) — один из важнейших элементов культуры личности и общества. Данное понятие, которое достаточно широко используется в современной философской, культурологической и психологической литературе, употребляется в следующих смыслах:

— тип этического мышления, ориентированный на осмысление индивидом мотивов своих поступков и осознание их восприятия окружающими с позиций принятых в обществе представлений о добре и зле, совести, справедливости и ответственности;

— обоснование моральных оснований бытия и мышления человека;

— осмысление становления и развития моральных императивов в ходе труднейшего диалектически противоречивого нравственного восхождения человечества;

— анализ укорененности моральных норм и принципов в подсистемах культуры — в мифологии и религии, в искусстве и науке, в политике и праве.

Указанные виды моральной рефлексии дополняют друг друга, раскрывают различные грани этого сложного феномена культуры.

Проблема моральной рефлексии привлекала внимание мыслителей уже в эпоху античности (Сократ, Аристотель, М. Аврелий, Сенека). В Новое и Новейшее время моральная рефлексия осмысливается в работах М. Монтеня и Р. Декарта, И. Канта и Г. Гегеля, К. Гельвеция и Н. Г. Чернышевского, Ф. Шлейермахера и Г. Гадамера, С. Л. Рубинштейна и Э. Фромма.

В современной философско-культурологической мысли, опирающейся на идеи классического наследия, выделяют несколько под-

ходов к анализу моральной рефлексии: онтологический, гносеологический, логический, аксиологический, психологический, герменевтический (См., например, работы В. П. Коблякова, Е. А. Курносиковой, Ю. В. Согомонова и др.). Одним из аспектов, имеющего актуальное значение в наши дни, является на наш взгляд функциональный подход. Данный аспект позволяет глубже понять сам механизм формирования нравственных норм, принципов и их роль как в культуре общества в целом, так и в отдельных ее видах.

Моральная рефлексия выполняет целый ряд функций в культуре. Назовем основные из них:

- творческая функция: моральная рефлексия, в конечном счете, помогает выработке этических норм и принципов поведения человека;

- регулятивная функция;

- оценочная функция;

- прогностическая функция (с особой силой она проявляется в социальном познании);

- воспитательно-гуманистическая функция.

Моральная рефлексия, бесспорно, испытывает влияние культуры в целом. И в то же время, развиваясь и совершенствуясь, она способствует формированию новых парадигм мышления и поведения человека во всех сферах жизнедеятельности. Нельзя, следовательно, как абсолютизировать, так и недооценивать роль моральной рефлексии в культуре общества.

Н. С. Кожеурова
Москва

АФОРИСТИКА КАК КВАНТ КУЛЬТУРЫ (ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Пословичные изречения и афоризмы являются публичными по форме, философичными по содержанию единицами «народной культуры» (с социальной стороны) или здравого смысла (со стороны индивидуального сознания, усваивающего алгоритмы первичных социальных групп). Это обуславливает необходимость изучения и использования афористики в школьной и вузовской педагогике.

Афоризмом (греч.) называется аббревиатурное, лаконичное изречение, имеющее художественно впечатляющую форму и передающее в то же время глубокую мысль. В. Даль называл афоризмами правило, «основанное на опыте и рассуждении; отрывочное, но полное по себе положение» (1, 155). В этой дефиниции важно

подчеркнуть два критерия, по которым можно определить «отца» и «мать» афоризма. Это, во-первых, рожденная в недрах личного мировоззрения оригинальная мысль, обобщающая единичную ситуацию и возводящая ее тем самым в положение достаточно общей. Явление типологизации налицо, и это обстоятельство, философическое и публицистическое одновременно, превращает афоризмы в тот самый «крик, который невозможно сдержать» (М. К. Мамардашвили). «Мой» аббревиарий «хочет» стать «всехним», публичным, т. е. «всенардным, оглашенным, явным, известным» (В. И. Даль). Причем публикация «самодельного» афоризма вызывает эстетико-гносеологическое удовольствие не только у ребенка, но и у взрослого человека тем более, так как он в состоянии тоньше уловить глубину высказывания.

Маленькие дети в период «автономной детской речи» (1, 5-2, 5 года) и старше — почти сплошь творцы афоризмов: «Каждый малолетний ребенок есть величайший умственный труженик нашей планеты» (2, 15). Общаясь между собой или со взрослыми, моделируя мир в играх и рисунках, они стремятся всем элементам ситуации дать имя, объяснение, функцию и опубликовать эти условности, т. е. добиться понимания, договоренности. Для ребенка такая публикация означает, что сконструированный им мир признан наравне с мирами взрослых — ием самым он как бы сравнивается в правах со взрослыми, повышает свою самооценку. А возможность психоэлевации — ценнейший для становящейся личности «витамин Эс», необходимый для психики так же, как для тела — витамин С.

Афоризмы своей «отрывочностью» как нельзя более соответствуют первой (детской) форме бытового философствования ее заземленностью, фрагментарностью, ситуативностью. В то же время через публицистичность афористики человек, сотворивший свой аббревиарий или воспользовавшийся в данной ситуации чужим, обретает возможность сравнения оценок ситуации — своих и чужих. И вот если мой афоризм понят и принят, наши оценки бытия совпадают, то мы можем дальше достигать взаимопонимания, «опустив» эту общую оценку-согласие в копилку совместного опыта. Мы со-глас-ны, наши голоса, «крики» прорезонировали, стали «оглашенными», явными, известными. Подобная ситуация хорошо описана в работе Л. С. Выготского «Вопросы детской психологии» в разделе об автономной детской речи.

Это и есть второй критерий афоризма — релевантность заключенной в нем мысли предполагаемому адресату, «дешифровальщику» аббревиария. Если мировоззренческие поля автора и дешифро-

вальщика далеки друг от друга, непонимание разъединяет людей. В более старшем возрасте «толкиенисты» не понимают рокеров, рокеры — хакеров и т. д., то есть возникают уже не просто афористические идиомы, а целые языковые субкультуры, носители которых не протикают в смысловые поля друг друга. Например, пожилой человек, услышав неподготовленным ухом разговор двух юношей-компьютерщиков о том, что «мать сдохла — ну, так выбрось ее и замени новой», может прийти в состояние аффекта. А речь всего лишь о замене материнской платы — детали компьютера.

Афоризмы не только обобщают житейский опыт и оценивают какую-либо ситуацию, но и задают ориентацию для определенной группы людей (а не для всех без исключения). Афоризмы в народной мудрости противоречат друг другу, в чем сказывается противоречивость самого непосредственного бытия. Интересен в этом плане феномен Ф. Ницше, мастера «изречений и стрел»: он намеренно стремился своими аббревиатурами поколебать неоспоримость общепринятых суждений, и его афоризмы зачастую противоречат классическим. Этими намеренными рахождениями с общепринятыми истинами, принявшими формы догмы, Ф. Ницше заставляет увидеть узость сферы применения афоризмов, их жесткую отнесенность к ситуации, которую обобщели данным высказыванием, и только к ней. Следовательно, афоризмы, будучи элементарной клеточкой обобщений, действуют как кванты культуры лишь в контакте друг с другом, разворачиваясь и взаимообогащаясь в контексте. Краткость — отнюдь не самый главный критерий афоризма, ибо краткость вообще, по мнению древних, имманентна «длинному», глубокому содержанию, если его хотят довести до слуха воспринимающего поскорее, поэкономнее. Гораций советовал: «Чему бы ты ни учил, будь краток».

Итак, философская афористика является наиболее распространенной формой существования мировоззренческих обобщений как со стороны воспитателя, учителя, так и со стороны его подопечного, который ни в коей мере не схож с «чистой доской». Значит, первой задачей субъекта образования является грамотная дешифровка тех афоризмов, которые рождаются в виде рисунков, высказываний, сочинений учеников, а уже второй — анализ и обобщение детской афористики с последующей психо- и интеллектуальной релевацией каждого ребенка. «искусство преподавания есть не что иное, как искусство пробуждать любопытство юных душ и затем удовлетворять его», — считал А. Франс. культурный учитель должен предполагать ум не только в себе, но и в ученике, мало того — искать контакта с этим умом.

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 1.
2. Чуковский К. От двух до пяти. М., 1963.

В. И. Копалов
Екатеринбург

ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ И. А. ИЛЬИНА

1. Философия на протяжении своей истории, насчитывающей 2500 лет, всегда развивалась как систематическая практика духовного опыта, связанного с культурой и, прежде всего, с национальной культурой. Согласно И. А. Ильину, быть ученым, быть философом — есть, конечно, состояние личное, индивидуальное; но иметь науку, иметь философию, религию, искусство, нравственную культуру, государство — есть достояние всенародное, национальное. «Духовная культура не есть личное, или групповое, или классовое достояние; в своих истинных достижениях она даже сверхнациональна. Но по своему опытному источнику, по своему творческому ритму и по своему своеобразию — она *национальна*, а пределах единой, духовно сопринадлежащей нации, она *всенародна*. Духовная культура народа определяется тем, живет он духовным опытом или нет; и если живет, то в лице большинства, или меньшинства, или отдельных, исключительных индивидуумов; и притом интенсивна и предметна эта жизнь или нет. Этим то состоянием всенародного духовного опыта определяется и судьба национальной философии» (См.: Ильин И. А. *Религиозный смысл философии (Три речи)* // Ильин И. А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 42).

В этом фрагменте заключается целая программа, характеризующая философию как самосознание культуры. В творчестве И. А. Ильина есть немало работ, в которых данная тема рассматривалась специально. Однако концентрированное изложение этой проблематики мы находим в трех лекциях (в трех речах, по авторской версии), прочитанных в разные годы его интенсивной деятельности. Этот «триптих» включает в себя следующее: «Философия как духовное делание» (1915); «Философия и жизнь» (1923); «О возрождении философского опыта». Весь этот цикл лекций был опубликован автором под общим названием «Религиозный смысл философии» (Париж, 1925).

Вместе с тем содержание этих лекций выходит далеко за пределы названия каждой из них и общего авторского названия всего

цикла. Проблематика, представленная в этих лекциях, весьма разнообразна; она включает узловые проблемы философии, с которыми имеет дело и ученый, и преподаватель. Попробуем вычленивать ведущие темы этого цикла лекций И. А. Ильина: предмет философии, отличие предмета философии от предмета исследования в естественных и гуманитарных науках, философия как опытное знание, философствование как творческий акт и духовная лаборатория, философское познание и теоретическая совесть, искушения и соблазны исследователя в философском поиске, аксиологические аспекты философского познания, природа философских проблем, предметный характер философского исследования, общие основания философии и религии, единство философии и жизни. Перечень этих тем и их отдельных нюансов можно было значительно увеличить. Но и сказанного достаточно для того, чтобы составить представление о философии как самосознании культуры.

Следуя логике изложения И. А. Ильина, раскроем более детально некоторые из названных проблем.

Предмет философии, в отличие от предмета естественных наук, по способу своего бытия не дан нам в пространственно устойчивом и повторяющемся внешнем виде. «Философствующий человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, не материальный, не существующий в пространстве и не длящийся во времени» (*Там же*, с. 14). Мысль философа не ограничивается явлением и знаком; философская мысль видит духовный смысл явления, видит в этом смысле предмет исследования, а свою задачу — в его рациональном раскрытии. Акт подобного раскрытия сущности исследуемого предмета имеет три стадии: *реальное переживание* этого предмета, требующего напряжения воли, внимания, воображения, чувства, памяти и мысли; *интуитивное вхождение* в содержание и сущность исследуемого предмета; *аналитическое описание* и рациональное раскрытие его содержания и сущности. При этом исследователь должен избегать опасностей и соблазнов, связанных с субъективизмом, релятивизмом, безмерным скептицизмом и уловками «тайноведения». «История философии имеет смысл только тогда, если люди, разобщенные душою, эпохою, культурою и языком, пространством и временем — имеют дело с единым, *общим предметом* и могут одинаково переживать его, понимать видение своих предшественников, усваивать его и видеть благодаря этому больше, чем виделось ранее; и так накапливать богатство истинного знания» (С. 41).

Ценностные аспекты философского исследования указывают на тесную связь философии с другими слагаемыми человеческой

культуры — наукой, искусством и религией. Философ, единственный из ученых, стремится разрешить вопрос о том, что есть *истина*; подобно священнослужителю раскрывает сущность *добра*; подобно художнику он исследует сущность *красоты*, указывает пути к ее осуществлению, узрению и уразумению. Теория познания раскрывает природу истины, этика исследует сущность добра, а эстетика — природу красоты. Вместе с тем философ всегда должен руководствоваться чувством ответственности и требованиями теоретической совести. Аксиологическое измерение философского исследования имеет самое непосредственное отношение к состоянию духовной культуры народа. «Если священнослужитель мертв в и корыстен в обряде; если художник лъстиво служит своим и чужим больным страстям; если ученый слагает выводы в угоду толпе или силе и непредметно приспособляет научное творчество, — то значение этих явлений имеет всегда трагическую глубину» (С. 11).

В этом отношении И. А. Ильин идет вслед за Гегелем, творчество которого было для него предметом глубокого и плодотворного анализа. Подобно Гегелю, Ильин полагал, что философия исследует божественную природу во всех предметах, и тем самым восходит к познанию самого Божества, как единого лона и источника всего, что божественно. Тем самым Ильин утверждает тезис о едином основании культуры, в том числе и философии, которая является самосознанием культуры. Характеризуя философию как познавательную практику, Ильин вместе с тем говорит, что философствование есть творческая жизнь души, *душевно-духовное делание*. Поэтому занятие философией, «требует особой, напряженной душевно-духовной культуры, особой остроты и чуткости теоретической совести, особой чистоты ока и воли. Философия, как никакая другая наука, стоит перед последними, самыми углубленными и утонченными, и притом самыми духовно-значительными проблемами; утверждать что-либо в этой сфере — есть дерзание, и философ, больше, чем кто-нибудь, должен помнить о размерах своей ответственности» (С. 12).

Связь философии с жизнью — особая тема в размышлениях Ильина о сущности и природе философии. По его утверждению, «философия больше, чем жизнь; она есть завершение жизни. Но жизнь первее философии: она есть ее источник и предмет». Ильин отвергает расхожие, обывательские суждения о философии как некоей «прекраснодушной мечте», «мечтательном умствовании» или «химерической отвлеченности». Эти предвзятые суждения не имеют отношения к подлинной философии. Связь философии с жиз-

нью подтверждается тем, что философия имеет свой особый предмет, ее лучшие творцы выработали систематический метод, философия всегда опирается на доказательства и логическую аргументацию. «Философия есть систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни. Сама жизнь в ее истинном смысле и содержании составляет ее источник и является ее предметом, тогда как форма ее, задания, приемы, категории, итоги — все это делает ее наукою в строгом и подлинном значении. Философия рождается в жизни и от жизни, как ее необходимое и зрелое проявление» (С. 27).

Ильин настаивает на том, что жизнь нельзя отождествлять с бытом, с животным существованием, но прежде всего с жизнью духа, его страданием, созерцанием, поисками и жаждой. Философия как опытное знание связана с жизнью духовной; посредством философии познание и переживание ценностей человеческая жизнь получает свой смысл и свое оправдание. Именно философия исследует то, ради чего человеку и человечеству стоит жить, то есть решение вопроса о смысле человеческого существования. Жизнь народа является той духовной лабораторией, в которой осуществляется творчество его вождей, пророков, ученых, художников и философов. Отсутствие духовных лидеров свидетельствует о временном духовном оскудении нации. «Страдания народа питают мудрость вождя; подвиги вождя просветляют и очищают мудрость народа». «Этим, — говорит Ильин, — решается вопрос о связи между философией и жизнью: ибо жизнь есть страдание, ведущее к мудрости, а философия есть мудрость, рожденная страданием» (С. 44). Но Ильин всегда настаивает на первичности жизни, которая является источником и предметом философии, а философия является завершением жизни.

Развитие философии, согласно Ильину, всегда было связано с состоянием национальной культуры. Философ, поэт, художник, ученый сознательно или бессознательно в своем творчестве питаются духовным опытом своего народа. Личный духовный опыт мыслителя укоренен в духовном опыте народа и национальной культуры. От этого зависит его творческий акт и жизненные убеждения.

«Учение о добре нуждается в том, чтобы нравственность народа выработала в себе известный устойчивый уровень не только порока, но и добродетели... Подобно этому, философское учение об истине нуждается в том, чтобы научное знание достигло в других отраслях высокого и зримого уровня: ибо теория познания вырастает только там, где скопился опыт истины, а этот опыт вынашивается не одним философом, а всеми учеными и всеми

мыслителями данного народа. Так, сокровищница духовного опыта едина и национальна, и философ по своему призванию есть его хранитель, углубитель и истолкователь» (С. 43 — 44).

Ильин подчеркивает, что там, где царят грубые и жестокие нравы, молчит дружба и любовь, правит бал корысть и беспринципность — никогда не появится философское учение о добре, учение об истине и красоте. Подобные учения являются результатом положительной духовной атмосферы всенародных достижений. Этот национальный, всенародный характер культуры является питательной почвой философии. «Философия, в ее первоначальной, опытной стадии, разлита в душах всего народа. Каждый человек, независимо от своего образования и личной одаренности, становится участником национального философского и метафизического дела, поскольку он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия или самоотвержения, молится Богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический смысл, или даже просто борется со своим, унижающий дух слабостями. Такой человек по сознанию своему, может быть еще не является философом, но по духовному опыту своему — он уже философ» (С. 44).

Характеризуя развитие философии, Ильин специально фиксирует внимание на опасностях, которые искажают ее развитие, или же попросту имитируют философское исследование, подобная атмосфера вседозволенности порождает «искусную диалектику», приводит к субъективизму и релятивизму. Философское исследование превращается в рассказ о самом авторе, его мнении, и все это облечено в покровы претенциозности и самоуверенности. Сегодня, в связи с «агрессией постмодернизма» мы воочию видим, насколько опасны подобные тенденции для самого существования философского знания. «Философия, — писал Ильин, — становится тогда игрищем скрытых страстей... Она говорит гораздо более о личном укладе души, чем о предмете. При этом энергия предмета растворяется в субъективную слепую убежденность.... и, в сущности говоря, может найти себе успокоение только в гетерономном приятии той или иной догмы» (С. 22).

Обращение к творчеству И. А. Ильина исключительно важно в период «смутного времени», «шатости в умах», того хаотического состояния, которое время от времени постигает общество. Поэтому апелляция к традиции, стремление связать воедино достижения мировой и национальной культуры с философскими изысканиями, дает возможность философии быть подлинным самосознани-

ем культуры. Философия — отрасль знания, а всякое знание дает духовные права и налагает духовные обязанности. Поэтому теоретическая совесть мыслителя требует, чтобы он в своем творчестве следовал предметности и очевидности, и в максимальной степени устранял элементы субъективизма, релятивизма, личных предпочтений и вседозволенности.

А. Ф. Кудряшев
Уфа

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ СТОРОНА УНИВЕРСАЛИЙ КУЛЬТУРЫ

1. Трансцендентное, не отождествляемое с трансцендентальным, означает: выходящее за пределы, превышающее, превосходящее, причем имеющее реальное существование. Любая «голая» фантазия, если ее брать достаточно широко, имманентна культуре, поскольку фантазирующий субъект сам принадлежит определенному культурному слою общества. Разумеется, в иных случаях, а именно, когда под культурой понимают более локализованное образование, для данной выделенной культуры идеальное может становиться запредельным и, тем самым, быть ей трансцендентным.

2. У Канта трансцендентное — выходящее за пределы опыта. Опыт трактуется им в родовом, всечеловеческом смысле. Иначе говоря, так понимаемое трансцендентное не может быть охвачено предметной человеческой деятельностью. Поскольку в живой культуре, базирующейся на деятельности, ведущую роль играет духовная составляющая, трансцендентность универсалий культуры будет заключаться, прежде всего, в их идеальном характере.

3. Проблема «универсалий» в философии обсуждается не одно тысячелетие; как известно, весьма активно интересовались универсалиями средневековые философы. В самое последнее время давний интерес к универсалиям вновь возродился в отечественной литературе¹. Существующую неоднозначность в понимании этого термина объяснять можно тоже неоднозначно, если привлечь толкования универсалии не только как философской категории, но и как категории языка и категории мышления. Во всяком случае, среди философских значений предикатной формы слова «универсалия» — «универсального» — имеются следующие: всеобщее, тотальное, абсолютное, всецелостное, и другие. В содержании «универсалии» мы можем заметить и числовой аспект — универсалия как единое и связанное с единицей, и аспект идеальный, фиксирующий связь «универсалии» с «идеалом».

4. Обратим внимание на то, что универсальное в числовом отношении, тяготеющее к единице, в то же самое время предполагает множественность, причем такую, которая способна распространиться до бесконечности. Это очень существенное свойство универсалий должно осмысливаться как конкретное проявление их противоречивости, имеющей предметную основу.

5. Справедлива точка зрения, согласно которой понятийная рационализация культуры возможна не полностью, а лишь частично. Рассудок не в состоянии охватить ее без остатка. Однако «универсалия» в некоторых своих значениях превосходит то, что вкладывают в «понятие», уже потому, что является высшим родом. Но в данном случае мы говорим о философских универсалиях, или универсалиях универсалий. В строгом смысле, такая универсалия может быть только в единственном числе. На деле получается, что разные, на первый взгляд, языки философских школ часто подразумевают одно и то же, когда разговор ведется на собственно философском уровне, — уровне всеобщего.

6. Человеческая культура сама запредельна и трансцендентна в целом ряде отношений, к примеру, для любого индивида, причастного ей. Поэтому универсалия культуры, трансцендентная уже для этой последней, имеет характер бесконечности, мощностю которой больше мощности бесконечности, соответствующей культуре. Несомненно, трансцендентность универсалий проявляется и в том, что нередко имеют в виду философы, когда говорят об идеальном.

7. Трансцендентность универсалии как всеобщей формы, в частности, основывается на способе существования всеобщего. Всеобщее здесь берется не в смысле одного из общих (самого общего), а как предельного общего в бесконечном мире вещей. Предельность же достигается вполне объективным путем, уподобляемым эффекту самоорганизации и системному качеству.

1. См., например, работы, вышедшие совсем недавно: Левин Г. Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. М., 2005; Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям. СПб., 2006.

Т. С. Кузубова
Екатеринбург

«МОЛЧАНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО»: ПОИСК НОВЫХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ И ЖИЗНИ

По замечанию Ж. П. Сартра, «молчание трансцендентного» сегодня, как и вчера, представляет насущную проблему человеческо-

го существования. Метафизика как учение о сверхчувственных началах сущего, как «установление истины о сущем в целом» (М. Хайдеггер), всегда есть *мета-физика*, трансцендирование, выходжение мысли за пределы опыта, наличного бытия, сущего; всегда и неизбежно есть вопрос о бытии. Комментируя высказанное в «Бытии и времени» положение «бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле», Хайдеггер указывал, что осмысливаемое из сущего, «бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового» (1). Впечатляющий судьбоносный опыт «деструкции», по Хайдеггеру, или «деконструкции», по Ж. Деррида, европейской метафизики, восходящий к кантовскому критицизму, первым осуществил Ф. Ницше. Радикальное устранение трансцендентного, «мета-», предпринятое Ницше в ходе деструкции метафизики, открыло «головокружительную имманентность» (Ж. Делез) мира, в котором человеку предстояло отныне строить свое существование. С конца XIX в. европейская мысль искала путь от разверзшейся в человеческом существовании бездны «безмолвия бытия» (М. Бубер) к новому обретению бытия и смысла, к новым возможностям жизни; путь от субъективной замкнутости, предельного результата новоевропейской метафизики, к соприкосновению с «сущностной инаковостью» (М. Бубер). Ответом на вызов Ницше стали проекты бытия, в которых проблема имманентного и трансцендентного получила нетрадиционное решение, были прорисованы новые версии истолкования сущего в целом, реализованные философской мыслью XX века. Ответом на этот вызов, на обозначенную им бытийную и мыслительную ситуацию явились поиски русской религиозной метафизики начала XX века, феноменологии, экзистенциализма, фундаментальной онтологии Хайдеггера, постмодернизма.

В эпоху между двумя войнами, когда произошло кардинальное «изменение общего чувства жизни», два лозунга, согласно Х.-Г. Гадамеру, вдохновляли философов: «лозунг иррациональности жизни», объединяющий Ф. Ницше, А. Бергсона и В. Дильтея, и «лозунг *существования*, прозвучавший в сочинениях Серена Киркегора» (2). Ясно обозначилось стремление вырваться из плена абстрактных структур разума к имманентной жизни сознания, к целостному, необъективируемому человеческому существованию — пафос, столь явно выраженный у Ницше: от иллюзии трансцендентного, от фикций «чистого разума» к «живой жизни» (Ф. М. Достоевский). По замечанию Х.-Г. Гадамера, Э. Гуссерль сделал возвращение к «жизни» универсальной темой. В своей феноменологии он поставил задачу конституирования всякой бытийной

значимости при сохранении «чисто имманентного рассмотрения» (Э. Гуссерль). И здесь явная близость феноменологии Гуссерля «линии Ницше», линии «имманенции». Само трансцендентное как предметный мир, бытие мыслилось в качестве реальности, имманентной чистому сознанию. Поэтому феноменология Гуссерля неизбежно столкнулась с проблемой интерсубъективности, выхода за пределы трансцендентальной субъективности к «сущностной инаковости» Другого.

М. Хайдеггер, следуя в русле феноменологии, стремился преодолеть ограниченность трансцендентального субъективизма, его «онтологическую беспочвенность» восстановлением вопроса о бытии. Для него исходный пункт — это иначе понятая имманентность как «необосновываемая и невыводимая фактичность существования» (Х.-Г. Гадамер), заранее не определенная ничем трансцендентным — ни Богом, ни миром; именно она стала путем к бытию. В этом ключевом понятии, понятии экзистенции, присутствуют мотивы как Киркегора, так и Ницше; истина бытия открывается человеческому существованию в его абсолютной временности. Ранний Хайдеггер еще остается в рамках трансцендентализма, связывающего его с Гуссерлем и Кантом; и перед ним встает проблема «прорыва границ самости» (М. Бубер). «Секуляризуя» экзистенцию Киркегора, устраняя ее сущностную связь с Богом как трансценденцией, Хайдеггер мыслит в рамках линии «имманенции», имманентной точки зрения. Человеческое существование трансцендирует — но к самому себе, человек по-прежнему остается «бездомным».

Стремясь «преодолеть трансцендентальную постановку вопроса как следствие субъективизма Нового времени» (3) во второй период творчества Хайдеггер вновь сталкивается с мотивом возвращения к жизни. И именно Ницше с его радикальной критикой европейской метафизики, требованием «оставаться верными земле», обращением к философии греков классической эпохи становится своеобразным «мостом» от имманентной трансцендентальной субъективности к бытию как «трансценденции без Бога». П. П. Гайденок справедливо отмечает, что поворот от «Хайдеггера I» к «Хайдеггеру II» был переходом от ориентации на Киркегора к ориентации на Ницше (4). Однако, как в первый период творчества Хайдеггер исключил из фундаментальной онтологии сущностную связь экзистенции с Богом, первостепенную для Киркегора, так и позднего Хайдеггера не мог удовлетворить ницшевский имманентизм, упразднивший бытие как фикцию. Имманентизм, имеющий явную эстетическую подоплеку (философ-художник Ницше —

«соучастник» мира как создающего себя творения искусства), скорее послужил переходной ступенью на пути к новой трансценденции. По меткому замечанию П. Слотердайка, Ницше «пережил смертельный опыт прибытия бытия и шествия ему навстречу» (5). И этот опыт нашел преломление в движении мысли Хайдеггера к бытию. Философия Ницше предстала как предельный результат и завершение метафизики, за которым открывалась возможность «бытийно-исторического мышления», «приготавливающего» наступление «события Бытия в его изначальной истине». В осмыслении существа классической метафизики прохождение через имманентизм Ницше сыграло для Хайдеггера роль своеобразного пути к новому обретению трансценденции.

Если у позднего Хайдеггера центр тяжести переносится с человеческого существования на бытие, с «имманенции» на трансценденцию, то в религиозно-экзистенциальной философии только через имманентную реальность человеческого существования, экзистенцию происходит прорыв к бытию, трансценденции, Богу. Точка зрения «новой трансценденции», линия Киркегора и Достоевского реализуется в чистом виде. Исходным пунктом является имманентное рассмотрение человеческого существования: к нему неприменимы никакие метафизические определения, никакие категории науки. Экзистенция «по ту сторону» всякого обуславливания — как «миром», так и «абсолютом». Сама метафизика принимает совсем иной вид по сравнению с классической традицией. Она, по словам М. Бубера, с невиданной в истории мысли последовательностью завладевает «реальностью живого человека». Иное истолкование получает соотношение имманентного и трансцендентного. Экзистенциальная философия понимает человека как существо себя трансцендирующее, устремленное к тайне и бесконечности. «Но опыт трансцендентного и трансцендирования есть внутренний духовный опыт и в этом смысле его можно назвать имманентным» (6). Н. А. Бердяев подчеркивал, что раскрытие божественного в духовном опыте человека — трансцензус, «прерыв» и прорыв имманентности, процесс трагический. Близкий путь обретения и раскрытия трансцендентного прочерчивал К. Ясперс, который видел здесь и новую возможность метафизики. Экзистенциальное прояснение, выходя за границы научного познания и способа познания традиционной метафизики, обнаруживает собственную границу — трансценденцию. «На почве экзистенциального прояснения следует еще раз вступить в новое измерение, когда делается попытка обратиться к метафизике» (7). Метафизика, которая открывается здесь, — это метафизика свободы, «из

тайны обнаружения себя в сфере существования вырастает глубокое сознание бытия...» (8). Таков ответ религиозно-экзистенциальной философии на вызов Ницше: «смерть Бога», опыт скептицизма и нигилизма трактуются ею как негативное указание на реальность трансцендентного. Этот путь к трансцендентному был впервые пережит и осмыслен Киркегором и Достоевским, с их убеждением вполне совпадает результат религиозно-экзистенциальной философии XX в.: «Человек не может утратить ощущение трансцендентности, не перестав быть человеком» (9).

В противоположность этой позиции философия постмодернизма демонстрирует проект бытия человека в мире, названный Ж. Делезом «радикальным эмпиризмом». Нет сомнения в том, что он вдохновлен Ницше и является попыткой наиболее последовательно реализовать «линию имманенции». Ж. Делез и Ф. Гваттари в книге «Что такое философия» представляют новую версию имманентного и трансцендентного. Имманентность предстает как «актуальнейший пробный камень любой философии». В противоположность религии, всегда утверждающей трансцендентность, вертикальное бытие, для философии план имманенции, осуществляющий срез хаоса, — «абсолютная почва», ее Земля. Делез и Гваттари рассматривают историю философии с позиции верности точке зрения имманентности и обнаруживают, что все философы так или иначе шли на компромисс с трансценденцией, более того, что вокруг всякого вновь прочерчиваемого плана имманенции «фатальным образом» поднимается «туман» — иллюзии трансцендентности, универсалий, вечности, дискурса. Делез и Гваттари ясно осознают дилемму: или восстановление хаоса или восстановление трансценденции. Они рискуют выбрать погружение в хаос; рисуют план имманенции, в котором «имманентность имманентна только себе самой», образуя Всецелость, захватывающую, вбирающую в себя все. Этот план — бессубъектное поле, в котором есть только концепты, как события, возможные миры, и Другие, концептуальные персонажи как выражение этих миров. «Радикальный эмпиризм» открывает путь к обретению новых жизненных возможностей для современного человека. Задача философии — «открыть в нашем нынешнем плане имманенции новый способ существования» (10); эти новые способы существования видятся Делезу и Гваттари как «более близкие к жизни животных и камней». Проблема теперь стоит иначе, чем для Паскаля, Киркегора и Ницше, — мы утратили мир, а это «похуже, чем утратить невесту, сына или божество». Критерий оценки способа существования не зависит ни от какой трансцендентной ценности, он только один — экзис-

тенциальная емкость, интенсификация жизни. «Линия Ницше» радикализована, задача философии — сделать хаос «консистентным», превратить его в мыслительный хаосмос. Попытка обрести вторую невинность, невинность детей и зверей, не удалась Ницше; проблематичным представляется успех «радикального эмпиризма» как жизненной возможности спустя столетие. В отличие от Хайдеггера, у которого метафизика предстает как фундаментальное событие в человеческом бытии, то есть обнаруживает сущностную связь с бытийными корнями человеческого существования и историей, у Делеза и Гваттари трансцендентное, метафизическое — всего лишь иллюзии; убедительного объяснения их «фатального возобновления» нет. Философия, согласно этому проекту, рождается в пространстве между хаосом и бессубъектным полем Мысли; человека, взятого в его «сущностном измерении», здесь нет — по крайней мере, такова видимость. Тем не менее, упорное «витание» трансценденции вокруг плана имманенции не перестает быть проблемой.

1 Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 205.

2 Гадамер Г.-Г. Введение к *Истоку художественного творения* // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 117.

3 Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 309.

4 См.: Гайденок П. П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. 1987. № 10. С. 133.

5 Слотердайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Фридрих Ницше. Рождение трагедии. М., 2001. С. 669.

6 Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 279.

7 Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 388.

8 Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 230.

9 Там же. С. 231.

10 Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., СПб., 1998. С. 98.

В. А. Медведев
Екатеринбург

РАЗВИТИЕ ЧЕЛОВЕКА: ЭВОЛЮЦИЯ ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ДОМИНАНТЫ

Критерием, позволяющим выделить человека на фоне окружающего мира, является его способность формировать пространство

собственной жизнедеятельности, причем формировать его не просто в смысле обеспечения условий своего выживания, а в смысле созидания социокультурной реальности, которой безотносительно к человеку не существует. Речь идет о формировании жизненного пространства, которое выступает в качестве системы координат, позволяющей человеку ориентироваться в окружающем мире как наполненной для него смыслом реальности.

Онтологический статус человека определяется конфигурацией его жизненного пространства. Его жизнедеятельность есть жизнедеятельность субъекта, бытие которого — это не биологический и даже не психофизиологический факт. Данность человеческого тела не проявляет субъекта, хотя и служит необходимым для этого условием. Субъект проявляется, исключительно, как следствие осознания, которое в то же время варьируется по форме, глубине и отнюдь не сводится к рационалистическим образцам абстрактно-логического мышления.

Мир, в котором живет человек, приобретает свойства человеческого бытия, соответственно, онтологического пространства, только будучи соотношенным с границами осознания человеком (на уровне рода) себя в качестве существующего. Онтологическое пространство формируется осознанием человека, причем далеко не просто в смысле системы представлений. В данном случае речь идет о многоуровневом процессе освоения окружающего мира в ходе эволюции человека — процессе, который образует субстрат осознания им себя в качестве такового и в то же время субстантивируется в виде мира, реальности, обладающей «атрибутом» существования.

Онтологическое пространство есть когнитивно и функционально освоенный человечеством универсум, то есть мир, идентифицированный в качестве объективно действительного. Рассмотрение конфигурации онтологического пространства стоит ограничить в данном контексте обращением к его доминирующему уровню, а именно, к цивилизации как измерению человеческой жизнедеятельности, через призму которого отчетливо прослеживаются особенности эволюции человека как субъекта формирования своего жизненного пространства.

Цивилизация проявляет собой когнитивное измерение онтологического пространства, которое (измерение) связано с конституированием социокультурной идентичности человеческого сообщества. В данном случае речь идет о «цивилизационном сознании» человека, которое воспроизводится в виде «культурного кода», доминирующего в определенном пространственно-временном аре-

але и функционально воспроизводимого в виде инфраструктуры продуктов цивилизации.

Культурный код — это когнитивная структура, образованная совокупностью основополагающих идеалов и ценностей. Он определяет характер осознания человеком себя, особенности идентификации окружающего мира, а также формы и способы самореализации индивида, сообщества в ходе взаимодействия с тем, что его окружает.

Развитие человека как такового, соответственно, развитие человечества конституируется на уровне цивилизации и предполагает прежде всего эволюцию культурного кода, т. е. основополагающих структур осознания человеком себя в ходе взаимодействия с окружающим миром. В этом смысле «культурный код» проявляется в качестве доминирующей в масштабах цивилизации когнитивной модели.

Когнитивная модель — это структура, опосредующая восприятие человеком окружающего мира и себя самого как активно действующего в этом мире субъекта. Когда речь идет о доминирующей когнитивной модели, человек проявляется в качестве Человека как такового, что равнозначно человечеству в целом.

Если рассматривать когнитивную модель с точки зрения описания исследователем спонтанно развивающейся культуры, общества, цивилизации, то когнитивные структуры, проявляющиеся в основании соответствующих процессов, оказываются идеалами, ценностями и другими мировоззренческими параметрами, которые служат материалом для построения определенной когнитивной модели как эпистемологического образования, востребованного в качестве средства описания, исторической реконструкции. При этом в функции онтологического образования когнитивная модель в подобном случае не проявляется. Она соотносится с мировоззренческими основаниями человеческой жизнедеятельности в виде средства их описания, но никак не образуется ими. Говорить о доминирующей когнитивной модели как онтологическом образовании, проявляющемся в функции «культурного кода», в подобном случае неуместно.

Однако рассмотрение соответствующих процессов с позиции изучения субъекта, который формирует их своим осознанием (рассмотрение их как проекции движения человеческого сознания на уровне цивилизации) делает вполне уместной постановку вопроса о формировании системы координат, которая в качестве доминирующей когнитивной модели служит онто-гносеологическим основанием жизнедеятельности на соответствующем этапе развития

человека. В содержательном отношении подобная когнитивная модель оказывается во многом эквивалентной «картине мира», хотя с методологической точки зрения в данном случае проявляются совсем другие критерии концептуализации человеческой жизнедеятельности.

Когнитивная модель является системой координат, опосредующей мировосприятие человека, его способность ориентироваться в окружающем мире за счет идентификации последнего в качестве онтологического пространства. Однако для того, чтобы идентифицировать подобную систему координат в качестве когнитивной модели, которая, следовательно, является продуктом человеческого сознания, а в масштабах человечества — продуктом цивилизации, — для этого человек должен развить в себе определенный уровень субъектности. Идентификация онтологического пространства в качестве системы координат, конфигурация которой определяется уровнем развития человеческого сознания — уровнем развития человека как такового, требует осознания им себя в качестве субъекта формирования данной системы координат.

Подобный субъект есть продукт длительного процесса эволюции человека (соответственно, развития человеческой цивилизации), который выражается, в частности, в развитии культурного кода, а значит — доминирующей когнитивной модели.

В ходе эволюции человека как субъекта формирования жизненного пространства человеческая цивилизация проходит три основных этапа развития, каждому из которых соответствует определенная онто-гносеологическая доминанта: «мифологическая», «религиозная» или «научная». Онто-гносеологическая доминанта — это когнитивная модель, проявленная в качестве доминирующей на определенном этапе развития человеческого сообщества. Это система структурообразующих представлений и принципов, исходя из которых субъект когнитивного действия ориентируется в пространстве собственного существования, следовательно, осознает себя и идентифицирует окружающий мир (включая других людей) в качестве онтологического и, соответственно, жизненного пространства — освоенного пространства собственной жизнедеятельности.

Процесс развития человеческой цивилизации движется по мере (и относительно) эволюции культурного кода, которая предполагает развитие способности человека осознавать себя в качестве такового, соответственно, быть субъектом собственной жизнедеятельности. На первом этапе это — субъект физиологического восприятия, на втором — субъект социального взаимодействия, на третьем — субъект когнитивного действия, а точнее, субъект фор-

мирования когнитивной модели. И как только определенный уровень субъектности сформирован, соответствующий этап завершается. В этом смысле, сформированность дифференцированной структуры физиологического восприятия как условие проявления развитого абстрактно-логического мышления является критерием перехода от мифологической к религиозной когнитивной модели, в которой становится возможным формирование представления о дихотомии «посюстороннего» и «потустороннего» мира. Соответственно, сформированность социального субъекта свидетельствует о переходе от религиозной к научной когнитивной модели, которая, в свою очередь, доминирует в процессе развития человека как субъекта когнитивного действия, формирующего собственным осознанием структуру своего жизненного пространства.

При этом доминирующая когнитивная модель является константой только в методологическом дискурсе, предполагающем выделение ее свойств и признаков в наиболее характерной, в наиболее развитой форме. Как онтологическое образование она является развивающейся системой координат. Это структура осознания Человеком себя на уровне онтологического пространства, т. е. конфигурация развивающегося процесса, которая, таким образом, не просто обуславливает, но проявляет собой это развитие, что предполагает ее эволюцию по мере развития «носителя» данной когнитивной модели. Как следствие, доминирующая когнитивная модель по сути своей является «интервалом», этапом развития культурного кода, в пределах которого возможна идентификация определенного качественного состояния подобной системы координат — состояния, не являющегося в то же время застывшей конфигурацией.

В заключение необходимо отметить, что особенность работы с когнитивной моделью заключается в том, что она является структурой сознания, и работать с ней можно только при условии актуализации ее в качестве системы координат. А это означает — в процессе осознания исследователем себя через призму данной когнитивной модели, в ходе моделирования названного процесса. Как следствие, когнитивная модель является таковой в качестве онто-гносеологического образования. А это, кроме всего прочего, означает, что в формате фундаментальной онтологии в традиционном ее понимании когнитивная модель оказывается «призраком», контуры которого с данной позиции уловить, в принципе, невозможно. Когнитивная модель как методологический инструмент не просто проявляет собой определенные эпистемологические принципы, но требует опоры на структуру онтологических представлений, в пределах которой

онтологическое пространство трактуется в качестве системы координат, проявляющей осознание человеком себя в различных масштабах конституирования названного процесса. По сути, речь заходит об «онтологии сознания», понимаемой в качестве бытия как «движения» сознания человека, которое конституирует модус существования, смещая акцент рассмотрения от «покоя универсальности» к «непрерывности становления и развития».

В. И. Мельник
Екатеринбург

ЦИВИЛИЗОВАННОСТЬ КАК МЕРА КОММУНИКАТИВНОГО ОБЩЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЛЮДЕЙ

Проблема измерения человеческих отношений, коммуникаций людей между собой и с природой в условиях быстрых и коренных социальных сдвигов во всем мире и в нашей стране в последнее время приобретает актуальнейшее значение. В условиях нарастания современной экономической, экологической, политической и психологической напряженности, расслоения мирового сообщества на развитые и развивающиеся страны, усиления межнациональных конфликтов и межкультурных столкновений требуется такой общечеловеческий ориентир, который бы нес с собой нравственно-миротворческую, социально-сотрудническую и демократически-ответственную нормативность и направленность проявлений каждого человека, народа, общества.

Такой ориентир и критерий у человечества сложился уже давно вместе с появлением понятия цивилизации и получил наименование цивилизованности. Человек, люди цивилизуют условия своей жизни, и через них цивилизуется, облагораживаются сами. Цивилизация как общественно-историческое образование есть специфическая социокультурная форма организации процесса создания и аккумуляции общественных благ, общественного богатства, в котором сам человек, его жизнь, здоровье, способности, преобразовательно-созидательная деятельность есть первейшие блага, движущие силы и источники развития данной цивилизации.

Прояснение этих источников природы цивилизации важно для понимания природы и сущности цивилизованности. Антропологический статус цивилизованности зиждется на ее природе как атрибута цивилизации и вместе с тем способа реализации деятельно-преобразовательной и социокультурной сущности людей. В про-

цессе индивидуальной и общественной жизнедеятельности людей цивилизованность служит ключевым способом и средством создания благотворных условий их жизни и развития, повышения культуры и комфортности этих условий. Но в отличие от понятия цивилизации она может и должна рассматриваться как функциональный способ только позитивного качества и гуманистической измеримости и продуктивности. Если понятие цивилизации призвано выражать и показывать и позитивные, и негативные условия, то понятие цивилизованности — главным образом позитивные гуманистические проявления людей.

Специфика понятия цивилизованности состоит в ее смысло-жизненном назначении как обозначения отличительного свойства человека. Цивилизованность коренится в сущностных основах человека и проявляется через них как способ и мера его социально-гуманистической созидательности и ответственности. В целом же категория цивилизованности выражает интегральное перечисление состояния внутреннего мира и внешних цивилизационных условий жизни и развития людей. В силу обозначенных особенностей данная категория приобретает важнейшее методологическое значение критерия измерения качества или характера и уровня развития всей системы отношений и условий жизни людей в обществе, их коммуникативных проявлений. Любые действия и намерения людей имеют исходную меру — практическую направленность на воспроизводство и развитие своей жизни, условий самореализации. Эта мера, по сути, есть исходная сущностная и общезначимая мера человеческого в человеке. Она имеет количественные границы, но в человеческой адекватности все же приоритет принадлежит главному качеству /а не количеству/ человека — названной форме деятельности, или человеческой цивилизованности. Вместе с тем известно и другое субстанциональное качество человека — его разрушительная деятельность и безответственность, выражающие меру нецивилизованности.

Мерная особенность категории цивилизованности сосредотачивается, с одной стороны, в ее человеческой качественности, а с другой — в коренной противоположности античеловеческой качественности — нецивилизованности. Человеческая качественность цивилизованности — в ее социально-гуманистической созидательности и ответственности во благо людей, общества. Это имманентные признаки ее идеально-обобщенной мерности. Они эталоны ее общезначимости и продуктивности в жизни людей. Поэтому цивилизованность — это мера адекватности или противоречия оцениваемого явления интервалу ее характера и названных признаков.

Измерение с ее позиции предполагает адекватность ей и учет грани ее кардинального изменения, перехода в свою противоположность — нецивилизованность. Отсюда понимание цивилизованности как меры, «узловой линии отношений», «специфического сколько» (Гегель), или предела качественного количества, адекватного своеобразия, позволяющего, хотя и относительно, но более-менее точно оценивать цивилизованность/нецивилизованность действий и намерений людей. Между цивилизованностью и нецивилизованностью нет мерной количественно-качественной связи непрерывности и прерывности, а есть только кардинальный скачок от качества и характера одной к качеству и характеру другой, от инструментально-оценочной меры одной к инструментально-оценочной мере другой. Дело в том, что логика постепенного количественного изменения характера действий и поступков людей по шкале «больше — меньше», «выше — ниже» и последовательного перехода этого характера в качественно иной в человеческой жизнедеятельности не действует, поскольку последняя регулируется духовными формами, а не физическими структурами, как в природе. Отсюда скачкообразный переход от меры цивилизованности к мере нецивилизованности. Но мера цивилизованности включает в себя меру последней как свое иное, противоположное и выступает своеобразной призмой оценки явлений на адекватность или противоречие их цивилизованности. Логика оценки, измерения здесь по формуле «или — или», третьего не дано.

Цивилизованность как мера применима к оценке всех явлений жизнедеятельности людей и особенно их противоречий как основы и движущей силы развития этой жизнедеятельности. Ключевым моментом для оценки противоречий с позиций цивилизованности выступает характер их разрешения либо во благо, либо во вред людям, обществу. Рассмотрение цивилизованности как меры разрешения противоречий внутреннего мира, бытия и развития людей автор заимствовал из представлений о мире как связи противоположностей и определенном типе, характере разрешений их противоречий. Авторы такого понимания меры В. В. Ким, В. В. Кузьмин, И. Я. Лойфман, М. Н. Руткевич, А. Д. Огурцов и др. Оно стало определяющим для мерности цивилизованности на примерах противоречивости действий людей, утрате ими ответственности и социально-гуманистической ориентированности, когда, положим, несоблюдение границ политической гибкости и реальности заканчивается авторитарной беспринципностью, помпезность власти — произволом, разрушает ее.

Современный «цивилизованный» человек превращает искусст-

венно создаваемые из природного материала продукты в средства получения физических и психических удовольствий, отклоняющихся от нормативной форм жизнедеятельности в девиации алкоголизма, наркомании, различных наслаждений преступного характера. Эти варварские девиации часто возводятся в ранг благодати, полной свободы или «раскрепощенного цивилизованного варварства» — обнажения все той же животной природы человека, обряжающиеся в одежды новейших форм цивилизованности, изощренной «свободы насилия».

Мерное значение категории цивилизованности очень важно для оценки социально-гуманистического качества таких нормативных форм регуляции человеческих коммуникаций, как мораль, право, конституционные установления, политика государства, различных политических партий и общественных организаций. Состояние названных форм показывает степень их цивилизованности через призму соотношения в них формально-зафиксированной разрешительно-запретительной нормативности и реально осуществляемой ими пользе в деле организации и гармонизации условий индивидуальной и общественной жизнедеятельности людей, сочетания их свободы и ответственности, сущего и должного. Это соотношение, порой, не улавливается обыденным сознанием, которое не разделяет идеальное и практическое состояние названных форм организации общества, отождествляет его и представляет все эти формы изначально тождественными цивилизованности, или заменяющими ее, когда, например, отмечается, что такой-то человек, соблюдающий нормы нравственности, морали или права — цивилизованный, а не соблюдающий — нецивилизованный.

Цивилизованность этих форм показывает, что как в самом процессе формализации их нормативности, так и в практике их использования может значительно искажаться их смысл, приводящий к противоречиям жизни и поведения людей. Это особенно характерно для норм нравственности и морали. Правовые нормы более регламентированы и организационно обеспечены средствами государственной системы управления, несут в себе законодательную нормативность и принудительность соблюдения равноправных свобод и обязанностей. Измерение их, а также политики государства как основных организационных форм общества наиболее актуально с позиции цивилизованности, ибо от качества их реализации зависит соотношение личных и общественных интересов людей, социальной свободы и властной принудительности и ограниченности в реализации и развитии человеческого в людях и обществе. Соотношение властно-законодательного контроля госу-

дарства и свободы рыночного обмена также можно и нужно оценивать мерой цивилизованности. Речь идет о степени цивилизованности бизнеса, рынка, предпринимательства и т. д., измеряемых не столько стихийной удачей, эгоистической выгодой, обманом, сколько договорными формами взаимовыгодных отношений, построенных на обязательствах морали, государственной стратегии во благо себя и общества. Это основа подлинной цивилизованной демократической организации общества, эффективность которой измеряется обратной пропорциональностью объема затрачиваемых властных ресурсов авторитету и легитимности власти, уровню правовой культуры, когда добровольное соблюдение прав и обязанностей становится потребностью, неотъемлемым нравственным качеством.

Раскрытие особенностей категории цивилизованности как меры и философско-социальная апробация ее мерности в выявлении состояния и уровня развития личности и общества — это только часть решения проблемы ее методологического значения как инструмента «человеческого измерения». Другая часть решения этой проблемы заключается в выяснении ее значения как критерия/меры/ оценки степени прогрессивности/регрессивности людей, общества, цивилизации. Разделение этих функций при кажущейся их общности имеет принципиальный характер. Если в качестве меры цивилизованность выступает как средство проверки действий людей на адекватность/неадекватность ей, то в качестве критерия прогрессивности — как высший идеал и маяк ориентирования, которому по возможности требуется оптимально соответствовать, поскольку в ней, как ни в каком другом ориентире, проектируется идеальная цель социально-гуманистической реализации и развития сущностных сил и способностей человека и человечества. Прогресс общества может объективно измеряться главным образом прогрессом человека, повышением его цивилизованности.

М. П. Меняева
Челябинск

ИНТЕГРАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ В КОНЦЕПЦИИ КОНВЕРГЕНЦИИ КУЛЬТУР П. А. СОРОКИНА

Питирим Александрович Сорокин (1889—1968) — крупнейший мыслитель XX в., имевший русское происхождение и вынужденно эмигрировавший в 1922 г. из СССР в США. Он создал оригинальную концепцию конвергенции культур, идеи которой нашли свое отражение в 4-х томном труде «Социальная и культур-

ная динамика» (1937—1941), в книге «Россия и Соединенные Штаты» (1944), в эссе «Взаимное сближение Соединенных Штатов и СССР к смешанному социокультурному типу» (1960) и др. Истоки конвергенционного кредо П. А. Сорокина связаны с его концепцией культуры. П. А. Сорокин рассматривал культуру как надорганическое явление, которое отличается от органического наличием сознания и мышления в развитой форме. Он стремился показать объемность, широкоохватность этого явления, тем самым, усилив и подчеркнув его значимость по сравнению с органическим. Согласно П. А. Сорокину, феномен «надорганики», включает в себя: «язык, науку, философию, религию, искусство, право, этику, нравы и манеры, технические изобретения и процессы, начиная от простейших орудий труда и кончая самыми сложными машинами, возделывание полей и садов, приручение и дрессировку животных и т. д., а также социальные институты» (2, с. 157). П. А. Сорокин избрал комплексный подход к его объяснению, рассматривал культуру как системное образование со смысловым принципом взаимосвязи всех ее бесконечно многообразных составных элементов. В культурной системе он выделяет материальные и духовные, личностные и социальные компоненты, подсистемы — язык, наука, философия, религия, искусство, право, этика, мораль, технология и др. Культура у П. А. Сорокина подобна самоорганизующейся системе, внутреннее взаимодействие элементов которой влечет совершенствование системы как целого. В ходе усложнения уровня организации системы возникает суперсистема. Культурная суперсистема представляет собой своеобразное, самобытное, уникальное явление, обладающее самосознанием, собственным стилем и собственной ментальностью. П. А. Сорокин различал две противоположные культурные суперсистемы («чувственную» и «идеациональную»), взаимодействие которых влечет за собой появление новой, промежуточной между ними культурной суперсистемы («идеалистической»). Главным критерием выделения культурных суперсистем П. А. Сорокин считал способ познания в трех его основных формах: эмпирически-чувственный, рационально-умственный и сверхчувственный-сверхрациональный. Каждая суперсистема, по П. А. Сорокину, основана на общей шкале ценностей. «Чувственная» суперсистема — на материальных, «идеациональная» — на духовных, а в «идеалистической» имеет место их относительный баланс. Неспособность людей находить истинный баланс ведет к замене одной суперсистемы другой, создавая бесконечные, последовательные и многовариантные флуктуации в истории. На определенном этапе развития господствующая систе-

ма ценностей (П. А. Сорокин называл это принципом «лимита») становится ложной и стереотипной, дезинтегрируется и заменяется другой, соответствующей «новому» видению мира. Переход от одной суперсистемы к другой сопровождается кризисом, который означает истощенность созидательных возможностей, разлад согласованной функциональности и трансформацию систем ценностей существующей суперсистемы. Кризис, по мнению П. А. Сорокина, является не только естественным и неизбежным в процессе развития культуры, но и необходимым, так как может быть началом нового порядка, конструктивным механизмом для возрождения культурной суперсистемы в новом качестве, за счет актуализации потенциально заложенных в ней творческих сил. Согласно П. А. Сорокину, проявлениями кризиса служат войны, революции, возникновение тоталитарных режимов, порождаемые ими противоречия духовной жизни. П. А. Сорокин констатировал своеобразную типологию кризисов. Так, переход от «идеациональной» к «идеалистической» суперсистеме и от нее к «чувственной» представляет собой кратковременные виды кризиса. Переход же от «чувственной» к другим видам — вариант затяжного и мучительного кризиса. Именно таков, по мнению П. А. Сорокина, кризис «чувственной» суперсистемы нашего времени. Современное человечество охвачено цепью бесконечных войн, кровопролитий, социальным, моральным, экономическим и интеллектуальным хаосом, оно находится в критической точке исторического развития, в «пограничной ситуации». В отношении современного человека к миру П. А. Сорокин отмечал преобладание чувственных элементов, присущую ему погоню за призрачными ценностями. Проявления современного кризиса П. А. Сорокин видел в росте чувственных, материальных ценностей, в помешательстве на деньгах, в господстве культа прагматизма, утилитаризма, гедонизма, представленных в крайней чувственной форме, когда человек сосредоточен на технологических изобретениях, в господстве культа силы и принуждения, когда распространяется «моральный релятивизм, нигилизм» и отсутствуют абсолютные моральные нормы. Отсюда главный нравственный принцип нашего времени: «Допустимо все, что выгодно». Анализируя кризис «чувственного» искусства XV — XX вв., П. А. Сорокин отмечает, что «по мере достижения зрелости оно обнаруживает свою внутреннюю противоречивость, бессмысленность, бессодержательность, что неумоимо разрушает самую его природу» (2, с. 448). Даже выдающиеся достижения «чувственного» искусства порой оборачиваются стимулами распада. Таковыми являются:

- 1) совершенство технических и технологических средств; со-

здание творений искусства, беспримерных по объему; доступность произведений искусства с помощью техники и внедрение искусства в повседневную жизнь;

2) сведение искусства к простому чувственному наслаждению. Оно становится более иллюзорным, пустым, несовершенным. Постоянный поиск новых объектов и средств отражения действительности, способных обеспечить успех искусству, толкает его к сенсационности, к негативным, уродливым явлениям; искусство становится все более «океаном хаоса, непоследовательности, внутренней духовной бессвязности», огромные технические возможности снижают качество произведений искусства, ибо перестают быть человеческими творениями и становятся творениями техники. Отсюда проистекает заразительнейшая из болезней искусства, болезнь колоссальности и гигантомании: «любой может взгромоздить массу на массу, количество на количество, но только гений с максимальной экономией средств может создать шедевр». Таким образом, искусство постепенно становится «товаром, произведенным для продажи ради релаксации, удовольствия, развлечений». Рынок культуры удовлетворяет общественные запросы, а так как большинство из них вульгарны, то и само искусство не может избежать вульгаризации, оно опускается до уровня толпы, вместо того, чтобы поднимать массы (2, с. 450 — 452).

П. А. Сорокин полагал, что настоящий кризис может быть преодолен переходом к новой суперсистеме. За разрушением чувственной суперсистемы, последует новая интеграция, которая будет означать вступление человечества в новую творческую эру (2, с. 433). В качестве путей выхода из кризиса П. А. Сорокин предлагал нравственно-религиозное возрождение человечества, признание принципа «альтруистической любви» абсолютной ценностью. Любовь, в понимании П. А. Сорокина, — «гармонизирующая сила, которая противодействует дезинтегрирующим силам хаоса, объединяет то, что разделяется враждой, строит то, что разрушается раздором; создает и поддерживает великий порядок во всем универсуме» (2, с. 250). Общество индивидов, связанное взаимоотношениями любви, П. А. Сорокин считал самым прекрасным, самым достойным, самым счастливым, самым свободным, самым мирным, самым гармоничным и творческим. Он писал: «Платон и Аристотель были совершенно правы в своем утверждении, что истинная любовь является самым жизненным материалом во всех подлинно социальных взаимоотношениях. Любовь представляет собой мощный источник абсолютной энергии, питающий все высочайшие ценности человеческой жизни: истины и познания, красоты и свободы,

добра и счастья» (2, с. 294). Сорокин утверждал, что «энергия неэгоистической любви потенциально представляет собой гигантскую созидательную, восстанавливающую и исцеляющую силу» (2, с. 259). Такая любовь — животворная сила, эффективное средство для морального облагораживания человечества, ее необходимо культивировать в отношениях между людьми. П. А. Сорокин полагал, что если увеличение неэгоистической творческой любви возобладает в обществе, т. е. человечество серьезно отнесется к этой задаче — тогда чрезвычайно опасный кризис нашего века может быть преодолен и — гармония, счастье и мир — будут приветствовать грядущие поколения (1, с. 134 — 139).

Выходом из кризиса П. А. Сорокин полагал единение людей, их духовное сближение на основе общих ценностей, другими словами — конвергенцию (от латинского «convergere» — сближаться в точке). Концепцию конвергенции культур он детально развил на примере двух стран — России и США, которые относил к противоположным общественным и к разным культурным системам. П. А. Сорокин считал, что обе они принадлежат к разрушающейся «чувственной» культурной суперсистеме и прогнозировал возникновение интегрального типа общества и культуры, который объединит большинство позитивных ценностей и освободится от серьезных дефектов существующего типа (2, с. 115). Конвергенцию культур СССР и США П. А. Сорокин рассматривал как путь взаимовхождения в «интегральную» систему ценностей, при которой общество добивается успеха, балансируя и гармонизируя энергию людей, отданную на службу Истине, Красоте, Добру и Пользе. Сближение двух систем П. А. Сорокин считал объективной тенденцией развития, переходом к устойчивому, гармоническому состоянию, в бескризисную фазу истории. Основанием конвергенции он полагал близость систем ценностей. Доклад о конвергенции П. А. Сорокин прочитал на XIX международном конгрессе социологов в г. Мехико (1960г.). Концепция конвергенции поначалу была встречена в штыки, т. к. в то время СССР и США находились в состоянии «холодной войны» друг с другом. П. А. Сорокин подчеркивал необходимость осуществления конвергенции, видел в сближении путь мирного решения межкультурных конфликтов и предлагал культивирование духа сотрудничества. Согласно П. А. Сорокину, результатом конвергенции является «последовательное уменьшение и устранение практически всех аргументов для продолжения холодной или горячей войн, безумной гонки вооружений и политик вооруженной конфронтации» (2, с. 120).

Вся жизнь П. А. Сорокина представляет собой практическое

утверждение разрабатываемой им концепции конвергенции культур. В его судьбе произошло соединение двух культур — русской и американской. Он мыслил интегрально, соединив традиции русской и американской наук.

1. Сорокин П. А. Моя философия -- интегрализм // Социс. 1992. № 10.
2. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.

Ю. И. Мирошников
Екатеринбург

СТРУКТУРА ИНДИВИДУАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Уже начиная с античности, все европейские мыслители постоянно пытались создать и углубить свои представления о структуре человеческого сознания, выделить главные его элементы. «Анализируя человеческую душу, — пишет К. Поппер, — и, выделяя в ней три составные части (разум, волю и животные инстинкты), соответствующие трем существующим в его государстве классам (правителям, воинам и рабочим, из которых последние, выражаясь словами Гераклита, «обжираясь как скоты»), Платон доходит даже до противопоставления этих частей друг другу, как если бы они были «врагами»»(1). Аристотель в «Никомаховой этике» также полагает, что у человека есть три силы души, «главные для поступка и для истины: чувство, ум, стремление»(2). Ниже Стагирит делает такое замечание: «Удовольствие — это все-таки не мысль и не чувство (это было бы нелепо), но из-за того, что удовольствие не отделяется от мысли и чувства, некоторым кажется, что они тождественны»(3). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Аристотель (и не только он один среди античных философов) не отождествляет сенсорную чувственность с чувственностью эмоциональной.

В письме Эпикура к Геродоту находим следующее положение: «Следует все наблюдать согласно с чувственными восприятиями (ощущениями) и, в частности, согласно с наличною возможностью постижения — посредством ума, или какого бы то ни было орудия суждения, а равно согласно с имеющимися аффектами, для того чтобы мы имели что-нибудь такое, на основании чего могли бы судить и о предстоящем и о сокровенном»(4). Для суждения о сокровенном одного ума мало, нужен аффект. «Демокрит считал удовольствие и неудовольствие показателями полезного и вред-

ного...»(5). Так уже в античности складывается представление о тройственном делении души на мышление, опирающееся на сенсорную чувственность и отвечающее за познавательный процесс, волю — основу целеполагания и эмоциональную чувственность, позволяющую человеку постигать полезное и вредное, сокровенное и обыденное, доброе и злое, трагическое или комическое и т. д.

В античности же складывается схема телесной локализации душевных сил: средоточием мысли признавался головной мозг, воля привязывалась к печени, а эмоциями распоряжалось сердце(6). Аристотель в «Метафизике» упоминает о споре между разными мыслителями о начале формирования человеческого тела: «Одни полагают, что это сердце, другие — мозг, третьи — какая-то другая такого рода часть тела» (7).

Элементы сознания никогда не воспринимались как рядоположенные. Сократ, Платон, Аристотель заложили традицию рационализма, т. е. приоритет в сознании они отдавали разуму — «кормчему души», «возничему в колеснице души». Основная проблема рационализма вытекает из взаимоотношений сенсорной чувственности (показаний органов чувств) и разума. Античный философ считал законными лишь разумные аргументы, представитель толпы апеллировал к показаниям органов чувств. Позднее разум и чувственные восприятия были признаны двумя ступеньками человеческого познания.

Тройственная структура души человека во всех дальнейших интерпретациях сохраняется как инвариант, хотя вопрос о соотносительной важности разума, воли и эмоций решался с позиций рационализма, сенсуализма, волюнтаризма или эмотивизма. Так, утверждавшийся в средневековой идеологии «принцип сердца» (вариант эмотивизма) объявил средоточием всей духовной жизни сердце — орган, занимающий срединное положение в теле человека. Эта давняя идея о том, что сердце является органом всех духовных функций человека, адекватно изложена в одной из работ В. Ф. Войно-Ясенецкого (Святитель Лука). «О сердце речь идет, чуть ли не на каждой странице Библии, и впервые читающий ее не может не заметить, что сердцу придается значение не только центрального органа чувств, но и важнейшего органа познания, органа мысли и восприятия духовных воздействий. И больше того: сердце, по Священному Писанию, есть орган общения человека с Богом, а, следовательно, оно есть орган высшего познания»(8).

«Принцип сердца» обозначил смысловой поворот от интеллектуализма античности к христианскому эмотивизму, который, в конце концов, проявился в том, что верховенство в сознании, в духов-

ной жизни было отдано эмоциональной сфере — вере, надежде, любви. Сущность человека не в способности к познанию, а в способности к любви. «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто»(9).

Христианство поставило ценностные отношения в основание своего мировоззрения. «Примечательно, что именно в эту эпоху (средневековья — Ю. М.) в философский обиход входит понятийная триада «Истина, Добро, Красота...»(10). Светская философия Нового времени отвергла мысль о сердце как средоточии всех функций сознания, но признала, что оппозиции интеллекта и пафоса (темперамента), мышления и эмоциональной чувственности, познавательного и оценочного имеют не менее важное значение, нежели соотношение разума и показаний органов чувств. Двойственность «головы» и «сердца» как сил человеческого сознания была усвоена всей европейской культурой. К примеру, большинство французских просветителей, которых никак не заподозришь в следовании христианским идеалам, говорят о сердце, имея в виду эмоциональную сферу человеческого сознания. «Разум не может признать ничего иного, кроме того, что ему представляется истинным; сердце не может любить ничего иного, кроме того, что ему кажется добрым — пишет Д. Дидро(11).

Романтический марксизм первых лет советской власти тоже исповедует «принцип сердца», но понимает его как элемент классового сознания. «Тот, кто действительно принцип любви провозглашает не только устами, но и сердцем и кто вместе с тем проник во внутреннюю механику нынешнего положения человечества, тот, конечно, знает, что в наше время великая любовь без великой ненависти невозможна, что великая любовь без великой самоотверженности невозможна»(12). Символическое обозначение словом «сердце» эмоциональных переживаний человека в советской философской литературе сохранялось всегда. «Общепризнанно, — писал уже в 80-е годы Н. З. Чавчавадзе, — что культура — это то (хотя и не все то), что создано руками, умом и сердцем человека и делает человека человеком»(13).

Волевая сфера закрепляет свои позиции среди сущностных сил человека в философии И. Канта как способность желания. «Все силы или способности души могут быть сведены к трем, которых уже далее нельзя вывести из общего основания: познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания» (14). Способность желания (волю), Кант связывает с целеполаганием, а основаниями целей безусловных

человеческих стремлений считает нравственные, эстетические и логические ценности (идеалы). Шопенгауэр, (а затем и Ф. Ницше), делает волю одним из главных принципов своего философского учения о мире. Так формируется волюнтаристическая трактовка соотношения основных духовных сил человека.

Если эмотивистская интерпретация способностей сознания заставила обратить внимание исследователей на связь познания с оцениванием, то волюнтаризм предлагает рассматривать поиски истины и процесс оценивания через призму целеполагания. В деятельности человека все способности его сознания переплетаются и влияют друг на друга. «Есть только одна страсть, не ослепляющая рассудка, и это — страстная любовь к истине, — утверждал К. Д. Ушинский. — Но так как самая страсть к истине может быть развита только волею ..., то вот почему воспитание сильной воли еще необходимее для ученого, чем для практического деятеля» (15).

Как исследователя-философа молодого К. Маркса, автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года» заинтересовали человеческие чувства. Он их относил к сущностным силам человека и утверждал, что «не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире» (16). «Страсть — это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека» (17).

Советская философская литература не отвергала традиционное представление о структуре сознания, но главные ее усилия, согласующиеся с установками рационализма, были направлены на исследование мышления, интеллектуальной деятельности, а если сказать более конкретно, то научного познания. «Понятие «сознание», — написано в известном учебнике чл.-корр. РАН М. Н. Руткевича — шире понятия «мышление», поскольку осознание человеком своего духовного «Я» происходит не только в мышлении, но и в иных формах психической деятельности — в образных представлениях, эмоциональных переживаниях, волевом напряжении, сопровождающем действие и процесс мышления. Все эти виды психической деятельности у человека связаны с мышлением» (18).

1. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 115.

2. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 173.

3. Там же. С. 277.

4. Эпикур приветствует Геродота // Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 182.

5. Грот Н. Я. Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879 1880. С. 146 147.
6. См., напр.: Чикин С. Я. Врачи философы. М., 1990. С. 33.
7. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 145.
8. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М., 1999. С. 32-33.
9. I Кор 13:2.
10. Кagan М. С. Философская теория ценности. СПб., 1997. С. 11.
11. Дидро Д. Нетерпимость // Осадная башня штурмующих небо. Л., 1980. Сравни, напр.: Вольтер. Простодушный // Избр. произв. М., 1947. С. 191-192; Монтескье Ш. О духе законов // Избр. произв. М., 1955. С. 367.
12. Луначарский А. В. К юбилею Л. Н. Толстого // Луначарский А. В. и др. Силуэты: политические портреты. М., 1991. С. 194.
13. Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси, 1984. С. 21. См. также: С. 37, 45.
14. Кант И. Критика способности суждения // Соч. В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 175.
15. Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии. Т. 1. // Собр. соч.: В 11 т. Т. 8. М., 1950. С. 627, 628. Сравни, напр.: Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 61.
16. Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 121.
17. Там же. С. 164.
18. Руткевич М. Н. Диалектический материализм. М., 1973. С. 169.

Н. Ю. Мочалова
Нижний Тагил

УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Всякий мыслящий человек, глядя на современные тенденции развития общества, становится пессимистом. Вступление в технический универсум деятельности поставило перед человеком проблему — регламентировать безудержность самой этой деятельности.

Научно-техническая деятельность становится все более самоценной. Повсеместное применение машин в сфере трудоемких технологий привело к утрате человеком реального мастерства и умения. Применение компьютерных технологий в область умственной деятельности приводит к утрате индивидуальной сообразительности, к отупению мышления. Так постепенно без техники человек становится ничем. Речь идет не об активном субъекте познания, деятельности, общения, а о техническом придатке, причем, иногда весьма сомнительного качества.

Мы все постепенно убеждаемся, что с развитием компьютерных систем человек моментально получает нужную информацию без ограничений. Получение доступной готовой информации атрофируют сами познавательные способности человека, лишая его даже права на ошибку. Информационный комфорт преподносит стерильные знания, лишенные субъективности, волевой направленности, индивидуального поиска. Знание как осознанное бытие вымещается безбытийным знанием. Знание вместо бытия. Знание как универсальный текст, универсальный язык. Живая предметная и мыслительная среда замещается знаками и символами информационной реальности. Совершенствуются системы искусственного интеллекта, образуется техно-ноосфера. Мозг людей, их живая реальная чувственность отрывается от природы, от физического тела, сливаясь с компьютерной сетью, становясь зависимым от нее.

Интернет — великое изобретение человечества — называют параллельным миром, существующим пока как нейтральная альтернатива. А если скоро изменится траектория?

Меняется сама ценность получаемой информации. Мало того, что она безлика, не вербализованна (Язык — дом бытия?), она обесценена своей временностью. Возникает некий познавательный парадокс: стремление не изучить и запомнить новое, а забыть старое, опровергнуть запоминаемое. Безудержное, безостановочная погоня за информацией. Сама по себе информация, не зависимо от содержательной и аксиологической наполненности, ничего не формирует, не воспитывает, не культивирует.

Сейчас уже многие сравнивают ситуацию конца XX века с ядерным взрывом в сфере человеческого духа и культуры. В результате этого излучения традиционные ценности человеческой культуры оказываются утраченными. Жизнь в виртуальной реальности замещает живое бытие. Живое, подлинно человеческое — за пределами самой жизни. Мир приобрел постчеловеческое, техногенное измерение. В этом и следует искать глубинные причины проблем не только экологического, но и экзистенциального характера.

Культура вообще начинается с развития индивидуального творческого начала. Исчезновение индивидуальности опровергает саму культуру. Всеобщность торжествует над единичностью. Суррогат вымещает подлинность. Техника объединяет людей информационно, но разъединяет духовно.

Постепенно, но все более явственно общение заменяется коммуникацией. Человек не перестает быть одиноким, даже если чувствует себя прекрасно наедине с телевизором, компьютером, обща-

ясь в чате. Изолированная самодостаточность, само-общение вытесняют социум за пределы необходимого. Утрачивается способность общаться не только на вербальном уровне, улавливая многозначность словесных построений, но и на уровне подтекста, интонирования, интуитивного ощущения, чувственных совпадений. Умение не знать, а чувствовать и предчувствовать воспитывается только живым человеческим диалогом.

Гораздо сложнее научить понимать, распознавать не крайнее духовно-психические состояния (гнев, счастье), а не так ярко выраженные, рельефно окрашенные, длящиеся процессуально-индивидуальные душевные контакты, переживания, чувства нежности, сочувствия, симпатии, привязанности. Тем чудовищней становится анестезия или, что гораздо хуже, атрофия органов восприятия, душевная близорукость и глухота.

Традиционные имманентные культурные универсалии, вроде бы не опровергаются современным техно-информационным обществом. Они им не замечаются, обретая статус закодированных символов, зашифрованных индексов, выпавших из актуальной культуры, разрывающиеся в иной системе аксиологических координат.

Виртуальным становится все: и техника, и наука, и искусство, и человеческие отношения. Живое общение с книгой, живой музыкальный звук, актуальная игра заменяются виртуальным, фанерным, технически скопированным. Искусство живого диалога вымещается, из культуры уходит трепетность, душевность, сокровенность.

Нет иных средств выживания, как согласование разума и души, техницизма и гуманизма, душевности и прагматизма. На сегодняшний день коэволюция естественного и искусственного миров — единственно возможный выход из культурного тупика.

Речь идет о диалоге ценностей не в ущерб каждой составляющей (духовной или прагматичной), а о их взаимодополнении, воспитании потребности в обеих аксиологических ипостасях, гармонизирующих индивидуальное культурное бытие. Не бежать от реальности, укрывшись в виртуальном мире, а духовно обжить данный фрагмент бытия, очеловечить существование, разрешив его живые проблемы.

Иной идеологии сосуществования человеческая культура пока не изобрела.

К ВОПРОСУ О КРИТЕРИИ ИСТИННОСТИ ЗНАНИЯ

Вопрос об истине и ее критерии является основным вопросом теории познания. Поэтому на протяжении всей истории философии вокруг него велись острые споры и дискуссии. Материализм всегда признавал верным классическое определение истины, данное еще Аристотелем, который считал истинным соответствие мысли объекту.

За последние полтора десятка лет в нашей стране создается новая духовная атмосфера. Под лозунгом «Одурь материализма проходит» — этой идеологической доминанты постсоветского времени — процветают астрологи, духовные целители, маги — волшебники. В газетах публикуются астропрогнозы на каждый день и на предстоящую неделю, даются объявления о гастролерах — экстрасенсах и магах-целителях. Они гарантируют излечение от порчи, венца безбрачия, сглаза и других напастей.

Под лозунгом «Одурь материализма проходит» делаются попытки пересмотра и традиционного понятия истины и ее критерия. Обосновывается это необходимостью борьбы с догматизмом, с прошлым наследием, за плюрализм и многообразие разных точек зрения. Делается это часто открыто — раз рухнул общественный строй, базировавшийся на марксизме-ленинизме, — значит вся его мировоззренческая основа, общественная идеология должна быть отброшена. Иногда это делается завуалированно, без революционных лозунгов, под предлогом необходимости внесения изменений в теорию познания, ее развития.

К таким попыткам обновить понятие истины и изменить ее критерий относятся представления В. П. Лукьянина (1). Он пытается дать новое истолкование истины, выступая против своих идейных учителей — уральских философов М. Н. Руткевича и И. Я. Лойфмана (2). Причем он открыто не выступает против материалистического понятия истины, но так «подправляет» его, что оно полностью выхолащивается и теряет определенность. В. П. Лукьянин заявляет, что путь к истине «сегодня, в силу многих изменившихся обстоятельств, не столь ясен, как прежде, и с этим нужно считаться. Дело... в том, что привычный со времен «диамата» — такой, казалось бы простой и бесспорный — критерий соотношения теоретического знания с реальным бытием сегодня применить на деле порой оказывается затруднительным, если только не невоз-

можным» (1, с. 28). «Критерий практики хорошо «работает» лишь в относительно узких границах экспериментальной науки, а по мере восхождения мысли ученого от экспериментальных основ к области отвлеченных теоретических построений применение этого критерия становится все более затруднительным» (1, с. 28-29). Поскольку мир бесконечен, а познание и практика имеют дело с конечными объектами, то практика как критерий истины «не более чем мировоззренческий постулат — в принципе недоказуемый, как и другие мировоззренческие постулаты: о естественной или божественной первооснове бытия, о единстве и познаваемости мира» (1, с. 29). На практику как критерий истины, считает В. П. Лукьянин, надеяться бесполезно, хотя это «соответствует здравому смыслу и имеет достаточно глубокие историко-философские корни», а нужно «искать подтверждение истины в сфере духа» (1, с. 30). Он вынужден признать, что это приводит его к субъективному идеализму, но «в условиях плюрализма и ничем неограниченного свободомыслия» (1, с. 30) это считается вполне допустимым. Такая трактовка истины ведет к ее отрицанию, точнее к отрицанию объективной истины. Но такого вывода В. П. Лукьянин не делает, понимая что это ведет к агностицизму, справедливо рассматривая последний «не более как игру изощенного ума» (1, с. 31).

Доводов против существования объективной истины В. П. Лукьянин не приводит. Что касается «отвлеченных теоретических представлений», в которых критерий практики не работает, то можно заметить, что теоретическая физика и математика — а это весьма общие и абстрактные науки — признают этот критерий истины. Если «изменившимися обстоятельствами» считать распространение плюрализма, то ссылка на него не освобождает от необходимости аргументации новой позиции.

Все внимание автора нового понимания истины сосредотачивается на том, что в настоящее время путь к истине очень трудный, во многом стихийный и не всегда объяснимый. Большую роль в нем играют эмоции, воображение, чувство красоты. Абсолютным ориентиром для сознания, устремленного к истине, является, по его мнению, мировой порядок, точнее «особое состояние души, как бы настроенной на этот порядок» (1, с. 32). Но духовный мир каждого индивида весьма специфичен. Поэтому делается неожиданный в своей простоте вывод: *истинно то, что нам таковым кажется!* Сразу уточню: истинно не «вообще», а только для нас, то есть в контексте нашей «отдельно взятой души» (1, с. 33). Другими словами, объективной истины нет, и истин столько, сколько индивидов с «особым состоянием души». Но отрицание объективной

истины ведет к релятивизму и к тому самому агностицизму, от которого этот автор отказывается несколько ранее. Как этого не заметил В. П. Лукьянин, трудно сказать. Продолжая эту линию идеализма, он полагает, что «наше согласие или несогласие с тем или иным утверждением зависит не столько от доводов рассудка или разума, сколько от некой интеллектуальной инерции» (1, с. 33). Но в этом случае речь идет не об истине, а о ее принятии отдельными людьми. Многие люди не могут или не хотят соглашаться с новыми положениями, но в конечном счете наука и философия основываются на доводах разума, на достоверном, подтвержденном знании. В мифах легче жить, но это путь тупиковый, и человеку это дорого обходится. Новые положения, если они истинны, всегда рано или поздно побеждают, преодолевают инерцию мышления — без этого нет развития знания. И история науки и философии полна борьбы, порой драматической и даже трагической, различных учений, гипотез и теорий.

Новое знание рождается действительно в умах отдельных исследователей, процесс этот во многом стихийный, но в нем нет ничего мистического. Выдвижение новых идей, создание научных теорий, приводящих к научным революциям, обычно связывают с деятельностью гениев, с озарением и интуицией. В то же время из истории науки известно, что многие открытия делались независимо друг от друга несколькими учеными практически в одно время.

Н. И. Лобачевский, Ф. Гаусс, Я. Большии практически одновременно пришли к одним и тем же фундаментальным результатам, создав неевклидову геометрию. В 1900 году Э. Чермак, К. Корренс и Г. де Фриз независимо друг от друга переоткрыли менделевскую генетику. Эти и подобные факты говорят об исторической обусловленности фундаментальных открытий. Последние возникают в результате решения фундаментальных проблем, порожденных всем развитием культуры, а отнюдь не появлением людей с «особым состоянием души».

Истина всегда субъективна, продолжает В. П. Лукьянин, «она вот где — в контексте индивидуальной жизни, в глубинах души отдельно взятого человека! Как бы классики ни твердили об объективности, мы не можем перепрыгнуть через самих себя, через свой житейский и духовный опыт. Нам *субъективно* представляется истинным лишь то, что соответствует не «самому по себе» мировому порядку (ибо все-таки каков он «сам по себе», мы не знаем), а *нашему пониманию* (и, что не менее важно, *нашему ощущению*, основанному на эмпирическом опыте) мирового порядка» (1, с.

34-35). Если истина не признается людьми, то в ней, мол, нет толка. «А без такого признания что толку в истине?» — спрашивает В. П. Лукьянин. Здесь вопрос об истине подменяется вопросом о ее признании. И трудности ее признания, ее внушения заставляют автора статьи отказаться от всеобщности и объективности истины и довольствоваться относительными, субъективными истинами, находящимися «в зависимости нашего душевного багажа и строя» (1, с. 35). Поскольку последние очень изменчивы, то получается, что человек в течение всей жизни, в течение года и даже дня может признавать или истинными или ложными одни и те же представления. В. П. Лукьянин прав, когда заявляет, что «внушить истину» порой весьма сложно, для этого необходимо переубедить предубежденных, привести к согласию несогласных, надо найти отклик в их душах. Но это говорит не об отсутствии истины, а о трудностях ее достижения и утверждения в научном сообществе. Об этом хорошо сказал еще М. Планк в «Научной автобиографии», отмечая, что новая истина побеждает не посредством убеждения оппонентов и принуждения их видеть мир в новом свете, но скорее потому, что ее оппоненты рано или поздно умирают и вырастает новое поколение, которое привыкло к ней (3).

Субъективизм не может объяснить, почему почти все научное сообщество в определенную эпоху придерживается единой картины мира, единого мировоззрения, несмотря на индивидуальный «душевный багаж и строй» ученых. А это единство основано на современном уровне науки и техники, обусловленном практикой.

Истине трудно победить какое-либо традиционное положение, общественный миф, развеять принятые положения. Взять, например, миф о природной «широте души» и доброте народа, его законопослушности. Сейчас официально регистрируется около 3 млн. преступлений в год, неофициально их, по мнению генерального прокурора В. Устинова, 9 млн., т. е. 17 преступлений каждую минуту. Страна занимает первое место в мире по числу убийств на 100 тысяч населения, в каждой четвертой семье творится насилие над женой или детьми. Но вся печать говорит о народной доброте и милосердии. Это положение более приемлемо, более оптимистично, более патристично — истинно, по взглядам В. П. Лукьянина. Но оно не является истиной, не позволяет видеть реальное положение и принять меры по борьбе с преступностью.

В. П. Лукьянин полагает, что новая мысль «встраивается» в духовный внутренний мир индивида «под контролем и при участии особого духовного «инструмента», который играет исключительно важную роль в человеческой жизни... Этот «инструмент»

можно охарактеризовать как чувство мирового порядка... Называется он «статус-ритмом» (1, с. 36).

Статус-ритм — свойство души, сугубо индивидуальное и столь же неповторимое, как дикталоскопическое рисунк. Пока он формируется, душа человека открыта настежь, но с течением жизни окостеневает уже настолько, что пожилой человек едва ли не на всякую новацию реагирует болезненно. Поэтому «внушить истину» таким людям с помощью логически-понятийного механизма можно только в последнюю очередь. Здесь могут помочь два фактора — чувство красоты, которое опять чисто субъективно (Толстой не воспринимал Шекспира, Шостакович — Чайковского) и апелляция к житейскому опыту или достижениям научной мысли. После того, как новая мысль соотнесена с житейским опытом и авторитетными мнениями, наступает этап ее теоретического осмысления и обоснования.

В этой последовательности процесса познания, предлагаемой В. П. Лукьяниным, видна противоречивость его взглядов. Он волея-неволей признает, что истина есть, что она достижима, она внушаема — может победить в столкновении идей и учений. Ведь соотносится с опытом и историей науки не «настрой души», а те или иные положения, которые доказаны, подтверждены практикой полностью или частично. А история науки показывает, что многие ее положения пересматриваются, от многих из них наука отказывается, но всегда на основе новых данных опыта, практики. Так, естествознание отказалось от теорий теплорода и флогистона не под влиянием статус-ритма, а под влиянием новых данных химии, в частности открытия кислорода, достижений практики. Больше того, именно развитие практики, получение новых эмпирических данных, научных фактов приводят к изменению взглядов, мнений, представлений, того индивидуального настроя ума и души, который В. П. Лукьянин называет статус-ритмом. Последний не является первичным, а сам обусловлен данными науки, которые усвоил исследователь.

На самом деле, пользуясь современной модернистской эпохой, идейным разбродом под маской развития теории истины нам преподносятся опровергнутые ранее положения субъективного идеализма. На словах В. П. Лукьянин выступает против обскурантизма магов и целителей, но предлагаемый им критерий лишает истину объективности, делает ее работой индивидуального мнения, которое нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть. С таким критерием вполне согласятся все критикуемые им сторонники эзотерических учений, волшебники и целители, все сторонники лженауки.

Поэтому представления об истине и ее критерии этого автора, по нашему мнению, не являются развитием теории истины, а скорее одним из вариантов субъективистского ее толкования. Выводы его об отсутствии объективного критерия истины ведут к ее субъективному пониманию, а через это — к релятивизму и агностицизму, хотя об этом В. П. Лукьянин стыдливо умалчивает.

1. Лукьянин В. П. Что есть истина? // Вестник УрО РАН. Наука. Общество. Человек. 2005. № 2.

2. См. Руткевич М. Н., Лойфман И. Я. Диалектика и теория познания. М., 1994.

3. См. Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966.

И. И. Образцова
Екатеринбург

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ТРАКТОВКИ ЛИЧНОСТИ И ЭТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Вопрос об универсальных этических категориях был сформулирован И. Кантом как принцип категорического императива внутри традиций христианской антропологии, этики и рациональной западной философии Нового времени. «Золотое правило нравственности» в истории культуры задолго до Канта было известно и на Западе и на Востоке. Таким образом, встает вопрос о соотношении универсальных этических категорий в разных национальностях, общностях и странах: чем отличаются восприятия нравственных «максим» народов Востока и Запада.

Влияние культурных традиций всегда было важным фактором в формировании не только отдельного индивида, но, прежде всего, в установлении и поддержании особого, специфичного функционирования самого общества, отношений в этом обществе, общения. Но, несмотря на то, что ценность личности закреплена во Всеобщей декларации прав человека, в каждом обществе эта личность воспринимается неодинаково. Ценность человека выражается в социальных нормах и, что особенно важно, нравственных отношениях. Нарушение этического пространства — всегда почва для конфликтов.

Данная работа фокусируется на понимании соотношения трактовки личности и этических ценностей в Японии. Личность в Японии — это другая личность, а не отсутствие таковой, как иногда представляется западному сознанию. Такие этические категории

как долг, воля, стыд, вина и другие — предстают иначе, и иначе воспринимаются японцами, нежели европейцами.

Если обращаться к Западу, в первую очередь, к США, самому яркому представителю и диктатору современных ценностей, то следует сказать о том, что центральными для определения индивидуальности в США, сегодня являются: *секс, эмоции и моральность*. Секс, являясь важным проявлением индивидуальности, может быть по настоящему легитимен, и не осужден обществом в том случае, если он сопряжен с настоящими чувствами и моральными нормами. В этом отношении Япония может предстать как страна с малоразвитой моральностью, так как в США нравственность и безнравственность используется как маркеры в широком круге вопросов и в различных областях. Такие эмоции как гнев, ревность, зависть — аморальны, в то время как щедрость, радость и шутливость — моральны. Физическая привлекательность может оцениваться по таким стандартам: тот, кто курит или слишком толстый — аморален. Работа — моральна, а лень — аморальна. Сексуальность моральна только в супружеской постели: гомосексуализм, и секс вне брака официально считаются аморальными.

В Японии же мы видим другой культурный контекст. Мы видим и другие маркеры. Нравственность и безнравственность там не используются так широко. И большинство ситуаций не являются предметом моральной оценки. Работа Карла Гиллигана, о развитии чувства морали, на которую ссылается Н. Розенбергер в своей статье «Диалектическое равновесие в полярной модели «Self»: пример Японии», показывает, что личность со зрелой моралью распознает моральную амбивалентность различных ситуаций, которые оцениваются в зависимости от контекста, а не разделяется согласно принятым категориям морали и аморальности. В 1985 году в Калифорнии 32-летняя японская иммигрантка, потрясенная изменой мужа, попыталась утопиться вместе с двумя маленькими детьми. Женщину спасли, детей — нет. Американский суд вынес «чудовищу» приговор за убийство первой степени. В Японии реакция была совсем иной: для них этот поступок не являлся преступлением, по крайней мере, с моральной точки зрения. Японская мать, решившаяся умереть вместе с ребенком, поступает так не из эгоизма, а следуя этической установке, согласно которой вероломство хуже смерти. Оставить свое беззащитное дитя на милость враждебного, безжалостного мира, когда сама предпочитаешь из этого мира уйти, — худшее из предательств. То есть моральность поступка определяется в зависимости от ситуации, контекста и его допустимости.

Таким образом, можно сделать предварительный вывод, что контекстуальная природа моральных норм следует из контекстуальности самоопределения японской личности.

Один из важнейших способов определения индивидуальности в Японии — это язык и речь. В отличие от других, в японском языке не присутствует слово «Я», пригодное для употребления в любой момент времени и при любых обстоятельствах. Для доказательства вышеобозначенной связи между природой индивидуальности и характером бытования моральных ценностей в Японии обратимся к статье Е. С. Штейнера. В ней он рассматривает понятие «личность» в аспектах лексико-синтагматического, словообразовательного, морфологического и других видов социолингвистического анализа.

Речь идет о японском слове «человек» (*хито*, верхнее китайское чтение *нин*, *дзин*). Это слово входит в большинство сочетаний, обозначающих личность. Так как в японском языке нет множественного числа, в разных контекстах это слово может определяться как «я», «личность», «другой человек», «другие люди». «Оно означает бытие с имманентным сознанием отношений с другими, т. е. бытие человека, живущего среди других людей. В западных же языках слова, выражающие понятие «человек», не содержат в себе значение «отношения с другими»¹ — пишет Е. С. Штейнер. Далее автор говорит о слове «нингэн» («человек»). Оно записывается двумя иероглифами — собственно «человек» (*нин*) и другие (*гэн*) (китайское чтения *кан*, *ма*, *айда*). В семантическом поле «нингэн» Штейнер выделяет три значения. «Первое — «человеческое существо, находящееся в пространстве *ма* — в мире вещей и других людей». Второе значение — группа людей, находящихся в социальном поле *айагара*, т. е. в контексте. Третье — «само социальное поле — человечество как форма и возможность взаимодействия человека с человеком».² Для обозначения «я» чаще всего в китайских и японских текстах использовался иероглиф *во* (яп. *га*), означавший как «я» и «мой», так и «мы». Особенно в значении «наша сторона» при противопоставлении чужакам. Иероглиф состоит из двух графем — «рука» и «копье». «Я», понимается строго функционально — как единица войска, один из наших, человек с ружьем. Для обозначения личности в японском языке употребляются еще целый ряд слов — *дзинкаку*, *кодзин*, *дзимбуцу*, *мибун*, *дзибун*, *дзисин*. Но все эти слова несут скорее социальную, нежели онтологическую характеристику индивида.

Иначе говоря, индивид воспринимается всегда только как часть доля целого, а не как автономная и индивидуальная личность.

Человека невозможно понять, вычленив из всеобщих связей, остановив процесс, он зависит от множества причин и в этом смысле абсолютно несвободен: «индивид как таковой ничто, пока он не становится чем-то, заняв свою долю и внося свой вклад в общество в целом или группу»³ Штейнер замечает, что японцы не настаивают на определенной, раз и навсегда данной номинации одного человека. На протяжении жизни человек последовательно сменяет несколько имен — от детского до посмертного. Из сказанного можно сделать вывод, что человек даже в языке не присутствует как некий абстрактный индивид. Он понимается только через целое, через общее, во всеобщем контексте.

Таким образом, для японца важно не проявления себя как индивидуальности через заявление о себе и обособление от других, наоборот индивидуальность может быть явленной другим, только через других, только через включенность в группу, а следовательно и через различные групповые практики. «Мифологизированная особенность японского национального характера — видеть не себя, а другого, искать другого в себе, а не себя в другом». ⁴

Обратимся к конкретному литературному произведению, чтобы точнее представить себе исследуемую проблему. Ведь художественные тексты играют ключевую роль в создании модели сознания и представлении этических особенностей личности конкретного общества.

Роман Кобо Абэ «Женщина в песках» иллюстрирует японское самосознание, существование для них этических и моральных ценностей. Эта притча не только о праве личности на свою неповторимую индивидуальность, но и о ее долге перед другими, а значит, о свободе и несвободе человека.

Герой «Женщины в песках» — заурядная личность. Он оказывается пленником в глубокой песчаной яме с некой одинокой женщиной и вынужден разделить вместе с ней ее сизифов труд. Герои Кобо — Ники Дзюмпей и Женщина оказались вместе по воле случая. Они одинаково отделены от мира, и поработены стихиями то ли природных, то ли общественно-значимых и необходимых сил. Чем изощреннее герой романа совершает попытки сбежать из этой ямы, тем неожиданно привычнее она для него становится, приобретая ценность и значимость: «Загоняя внутрь уютные мыслишки о «бремени» свободы, ее призрачности, он все-таки делает последнюю попытку вырваться из ловушки. Он судорожно бежит от ямы, и так же судорожно бежит его мысль назад, к Женщине, к моментам их страшного совместного существования. Яма словно не хочет отпускать его»⁵.

Комментаторы трактуют эту яму как подполье Достоевского или зачумленный город Камю. Но сам песок похож на общество, в котором до этого жил герой, и окружающие его люди: «эта картина вечно движущегося песка невыразимо волновала и как-то подхлестывала его. Бесплодность песка, какой она представляется обычно, объясняется не просто его сухостью, а непрерывным движением, которого не может перенести ничто живое. Как это похоже на унылую жизнь людей, изо дня в день цепляющихся друг за друга»⁶. Герой жил в той жизни, среди людей занимаясь коллекционированием насекомых, преподавая в школе. Жизнь повседневная и безрадостная, как у всех, но она не особо отличается от жизни в яме. Ведь в обществе человек: «покупает акции, боится жизнь, двуличничает с профсоюзом и начальством. Он затыкает уши, чтобы не слышать истошных криков о помощи, доносящихся из сточных канав и выгребных ям... Чтобы не думать, он на всю мощь включает телевизор»⁷.

Примерно также обстоит дело и с человеком-ящиком из другого романа, Кобо Абэ. Человек, который живет в ящике и не может без него, это его дом, его вторая кожа, он ходит по улицам, заходит в магазины и берет с прилавков что хочет, если он очень голоден. Но люди действительно не видят его, хотя он и ходит рядом. Работает принцип маски. Если западному сознанию присуще обнажать истину, то для японцев характерным будет скрытость. Человек есть в этом мире, и одновременно нет. Он сливается с ним, существует внутри этого потока. Так и Ники Дзюмпей попадая в яму понимает, что мир подобен песку: «этот самый песок, когда он в спокойном состоянии, никак не проявляет своего существа... На самом деле не песок движется, а само движение есть песок...»⁸. Песок подобен воде, он не только не принимает форму, и, как оказывается, даже выделяет воду, он проникает во все щели, «ничто не может противостоять этой сокрушающей силе, лишенной формы... А может быть, как раз отсутствие формы и есть высшее проявление силы...»⁹.

Герой выстраивает на этой идее целую мировоззренческую систему. Бесчисленное множество движущихся песчинок диаметром в одну восьмую миллиметра вырастает до масштабов высшей реальности — «само движение — есть песок». Песок у Кобо Абэ не только предметный, физически осязаемый символ тягучей, засасывающей действительности, но он и сам представляет собой эту действительность, символизирует поток жизни и характер самого японского общества, где человек является лишь его частью, неотделимой частью, песчинкой в потоке этой волны. Такое

этическое понятие как воля, важное в западной модели личности, микшируется.

Герой забывает о том, что не только он выброшен за борт и находится в немыслимой для него ситуации. Вокруг те, кто загнал его сюда, тоже живут в песке, они также заперты и заброшены в своей деревне. Их жестокость вынужденная, вызванная самой жизнью, лишь попытка защититься от тирании песка. Когда же долгожданная свобода становится действительно возможной, герою она не нужна. Герой откладывает ее на потом. С выброшенной веревочной лестницей ничего не станет, она может подождать. Побег обнаруживает свою уязвимость. Свобода видна и из ямы. Бежать — это не только сдаться, это значит лишиться привязанности, предать, перестать быть в потоке этого песка и каждый день его отгребать.

Роман Кобо Абэ ясно иллюстрирует роль долга и свободы в жизни японцев. Им не присуща индивидуалистическая позиция в понимании свободы. Она невозможна для человека отказавшегося от общества и своего места в нем. Долг, в данном случае, выполняет первоочередную роль в возможности свободы, являясь, своего рода, паспортом человека. Можно сделать вывод, что трактовка личности и этических ценностей в Японии весьма отличается от европейского ее понимания. Важно отметить, что свобода выбора не является фундаментальным тезисом в японской культуре, но индивидуальность, при этом, не отрицается. Человек в Японии индивидуален через других людей. И требуется высшая концентрация сил, но не ради овладения чем-то и победы над чем-то, а в первую очередь победы над собой.

1 Штейнер Е. С. Феномен человека в японской традиции: личность или квазиличность // сб. Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М. 1990. С. 165.

2 Там же. С. 167.

3 Там же. С. 168.

4 Там же. С. 164.

5 Злобин Г. Дорога к другим — дорога к себе. Предисловие. С. 8. // Кобо Абэ. Женщина в песках. М. 1988.

6 Кобо Абэ. Женщина в песках. М. 1988. С. 28.

7 Там же. С. 26.

8 Там же. С. 77.

9 Там же. С. 38.

СМЫСЛОВЫЕ ГРАНИЦЫ МОРАЛЬНОЙ ВСЕОБЩНОСТИ

1. Понимание статуса моральности как таковой и сегодня находится в тени кантианства. Влияние этического формализма в целом лишь усиливается на фоне общераспространенности массовой культуры, включая в первую очередь ее социально-регулятивные претензии. Но именно в таких обстоятельствах невозможен ригоризм для любого знания о морали, претендующего на актуальность. Собственно, и этическая традиция, как и морализм в целом отнюдь не исключают постоянной проблематизации моральной всеобщности и прежде всего в контекстах *беспристрастности*, *надситуативности* и, наконец, *универсализуемости*. Проблема актуальных смыслов моральной всеобщности имеет значимые основания во внешних и внутренних предпосылках и вызовах морализма. В понимании границ моральной всеобщности, как и моральности как таковой, нельзя ограничиваться лишь категориальными коллизиями, или, напротив, противопоставлениями моральных категорий и нравственных практик. При этом дело также не сводится к абстрагированию, обобщению и избеганию внешнего (вне-этического, вне-морального). Моральность в статусе универсальной культурной значимости тотально противопоставляется относительности смыслов социальной регуляции во всех ее проявлениях, и в плане всего спектра процессов социальной институционализации и структуризации.

2. Классический релятивизм киников, стоиков, софистов, киренаиков и других представителей антропоцентрического толкования социальной регуляции в целом существенно уступает в масштабе методологии и инструментальных претензий современному социальному познанию. Социальное сравнение, вооруженное императивами этнокультурного и социолингвистического релятивизма, стало общим местом социологического понимания и объяснения, вне зависимости от парадигмальных пристрастий и позиций исследователей. *Беспристрастность*, *надситуативность*, *универсализуемость* стали инвариантами логического пространства социальных теорий, необратимо перекечевали из разряда моральных предписаний в разряд «стандартных типовых переменных» (термин Т. Парсонса). Соответственно, из *беспристрастности* улетучились религиозные установки межличностного общения (нелицеприятие

перед Богом), из *надситуативности* — идентификационные, связанные с правосудностью и самой идеей правового существа, из *универсализуемости* — эмпатические, связанные с открытостью человеческому общению в качестве самоценности. Современное мышление реализует иные, по сравнению с традиционной рациональностью, стратегии критического анализа изменчивых социальных регуляторов, поддерживающих разнообразие и динамизм актуальных способов социального действия. Моральные заповеди оказались существенно потеснены рекламными слоганами, и этот факт требует этической, моралистской экспертизы. Предпосылки и фрагменты подобного понимания имеются в виде вопросов, устойчиво возникающих в разнообразных междисциплинарных исследованиях теоретического, эмпирического, прикладного плана. Можно сказать, что нравственная релятивизация сегодня вызывает и изменение стандартного структурирования познавательной деятельности на теорию и эмпирию — актуальные универсальные смыслы приобретают поразительно обыденный, сиюминутный характер социальной моды.

3. В значительной степени, горизонтальная сравнимость разных по культурному происхождению и социальному статусу императивов оказалась обусловленной именно ростом генерализации социальных норм в обществах, втянутых в глобализацию. Конфликт универсализма и генерализации выражается в языке публичной повседневности. «Стань независимым!» (банковские кредиты), «Нет начальников и подчиненных!» (профессия валютного трейдера), «Больше скидок!» (бытовая техника), «Время заняться собой!» (восстановительное лечение), «Речь как инструмент успеха» (социальные тренинги), «Покупать теперь можно без денег, без первого взноса и в кредит без %» (компьютеры, оргтехника), «Простое решение сложных задач» (окна, двери, входные группы), «Пожизненная рента — защита для одиноких пенсионеров!» (демография эпохи рыночных капиталов), «Гениальная цена!» (новый огромный магазин) и т. д., — реальность этих тавтологических конфигураций не имеет заранее заданных смысловых пределов. Возникает ситуация изоморфизма человеческого и потребительского. Частный индивид уже не типизирован, а обобщен через полную релятивизацию типов, на место дихотомии «публичное распределение — частное потребление» (если угодно, «общепит с гастрономом — домашняя кухня») пришла безальтернативная разнородная реальность потребления (если угодно, «макдональдсы — шведские столы — сабвэй — далее без остановок»). Приватная моральность стала флуктуацией, странностью проявления челове-

ческого, которая допустима, поскольку не имеет жестких рамок противопоставления себя абсолютным моральным ценностям. Игнорирование последних стало общим выражением, внешним признанием их в качестве фигуры речи.

4. Наиболее жестко *универсализм* оказался стесненным в современных процессах клерикализации. Собственно, российская специфика с ее постсоветской зеркальностью уже вполне поглощена общими процессами генерализации социальных предписаний в духе глобальной коммуникации. Общая модель поведения и образа жизни большинства граждан России вполне сравнима и близка установкам западной цивилизации, переживающей решительные последствия и конфликты секуляризации. Сама антитеза «*клерикализм — секуляризм*» все больше играет бутафорскую роль, прикрывает борьбу совершенно иных по содержанию смысловых установок и интересов, по преимуществу потребительских. Дело не в том, возможна большая или меньшая вера в качестве господствующего социального факта, просто сегодня фактически доминируют *установки прагматической веры*. Человек не может довольствоваться уже доступным: «Если бы вся жизнь человека не была стремлением к излишку, он никогда не сумел бы так удовлетворительно снабдить себя всем необходимым». Но такая вера основана уже не на доверии к человеческой рациональности (выражающейся в моральных смыслах *беспристрастности, надситуативности, универсализуемости*), а на доверии человека к собственным потребностям (что предполагает *заинтересованность, ориентировку по ситуации, генерализацию*). Вселенная упорядочивается не на основе служения абсолютным критериям, которые всегда проблематичны и до конца не очевидны, а на основе иллюзий, на основе экономии «сторонних усилий», не ведущих напрямую к понятным целям, тотально представленным в языке повседневности. Но именно потребность как таковая не способна задавать рамки осмысленности человеческих действий и стремлений. Традиционная религиозная этика остается в метафизическом пространстве, с которым актуальное потребление мирно сосуществует.

5. *Антиномия беспристрастности — заинтересованности* маскируется в рамках социального кода, «*хабитуса*». Разнообразие и подвижность повседневных структур социального взаимодействия приводит к превращению исключения в правило. Нежизнеспособные в рамках традиционного уклада жизни смысловые установки действия и поведения становятся продуктивными, генерирующими себе подобных, социальными структурами и

структурными образцами. При общей яркости интонаций социальной жизни, наиболее эффективной оказывается ориентация не на тон, а на оттенок, — будь то массовая культура, политика, деловая карьера и т. д. Нет никакого повседневного частного смысла, не способного стать публично значимым артефактом. В основе структурирования предпочтений и значимых целей оказываются не ценности сами по себе, а способы посредничества между целями и предпочтениями разного происхождения и «оттенки» социальной значимости. Люди оказались вовлеченными в общий игровой дух, где многосмысленность взаимосвязана с общей диффузностью социальной ситуации как таковой.

6. *Антиномия надситуативности — ориентировки по ситуации* перекодируется в рамках общей установки на *социальные технологии*. Место эмпирической изобретательности сегодня занято прагматическим самоприменением мотивированного предпринимателя, менеджера, работника. Смысл их мотивации обобщен в реальности тотального потребительства. Человек не интересен в качестве точки отсчета или конечной цели социального действия, его реальная осмысленность определяется игрой намерений участников ситуации. Но в связи с ситуативностью возникает еще одно фундаментальное обстоятельство — взаимной несводимости и параллельности социальных и духовных ситуаций. Классические дефиниции социальной ситуации и духовной ситуации даны соответственно У. Томасом и К. Ясперсом. Социальная ситуативность задает ключевые смыслы и практические возможности социальной адаптации, методологически уходит от антиномии социоцентризма и антропоцентризма, объективизма и субъективизма в социологическом исследовании. Ключевая социальная позиция принадлежит установкам, опосредующим идентификацию личности в человеческих группах и их взаимодействиях. Духовная ситуация времени связана по сути с экзистенциальными озарениями и потому не наблюдаема эмпирически, но строго говоря, нет логических оснований исключать ее прагматическую значимость. Сложная целостность духовной жизни и ее эмпирические преломления в душевной жизни человеческих обществ и людей четко разделены психопатологическими критериями. Дух как таковой не может быть болен, но при этом, для своей реализации он непредсказуемым образом выбирает душевно ненормальных посредников. Всеобщая прагматическая гонка и легкое сумасшествие современных интеллектуалов идут параллельно, определяя в своем параллелизме существо современной социальной и духовной ситуации. Мораль как необходимое обществу перевернутое сознание в равной степени

поддерживается сегодня духовностью и псевдодуховностью, необратимо ангажированными актуальной ситуативностью.

7. *Антиномия универсализуемости — генерализации* подвергается переоценке вместе со смысловой взаимосвязью *нормативности и девиации*, что вынуждает к постановке проблемы *социального института нравственности* как альтернативы и дополнения морали этиков, существующей вне каких-либо институтов. Поскольку фундаментальной социальной причиной универсальности девиантного поведения (в смысле его существования во всех известных обществах) является установление социальных норм, то и существование нравственности как действительно существующей морали (понимая общее соотношение морали и нравственности в кантовском, а не в гегелевском смысле) связано со способами и уровнями установления морально значимых норм. Классифицируя морально значимые регуляторы (наглядные образы, очевидные намерения, частные и публичные правила, заповеди и максимы, личностные образцы и идеалы) по принципу «от внешнего — к внутреннему», мы получаем такую последовательность элементов социального института нравственности.

<i>Элемент</i>	<i>Содержательная и структурно-функциональная характеристика</i>
Манеры	Устойчивые внешние особенности поведения, стереотипы действия и восприятия, символизирующие значимые взаимные позиции общающихся индивидов и групп (этикет, организационная культура, общераспространенные ритуалы).
Нравы	Типичные состояния сознания, связывающие воедино намерения, восприятия, действия, причинения, структурно производные от речевых актов и выражающиеся в социальном символизме (характеры, неписанные групповые нормы, очевидные моральные отклонения).
Нормы	Заповеди и команды, задающие единый (внутренний и внешний) критерий человеческих поступков, намерений, воздаяний, оценок, образцов абсолютно праведного, созидательного (Добра) и абсолютно неправедного, разрушительного (зла).
Кодексы	Специфические нормы, объединенные более выскими представлениями о внутренней добро-

вольно принятой нравственной обязанности (долге), выражающие миссию социальной корпорации социальной группы или определенного вида служения (призвания).

Мировоззрения Сложные комплексы метафор, образов, принципов, делающие возможным связное осуществление смысложизненной ориентации личности; собственно универсальный уровень морального сознания, опосредующий различия, противоположности, взаимоотрицания прагматического и духовного в человеческой жизни.

С. В. Ольховикова
Екатеринбург

КУЛЬТУРНАЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ АРХЕТИПА

Темы культуры и символа связаны естественно и фундаментально по той причине, что символизация — это механизм культурной традиции. Исследуя универсальные символы культуры, имеющие и естественное происхождение, К. Г. Юнг приходит к идее *архетипа*. Архетип — это изначальный древний символ, пробраз, который психика порождает естественным путем. Архетип является структурным элементом коллективного бессознательного. Термин «архетип» встречается уже у Филона Александрийского (по отношению к образу Божьему в человеке), у Иринея (Бог — архетип света), у Дионисия Ареопагита и т. д. Архетип — парадокс, обозначающий платоновскую идею. В случае, когда речь идет о коллективном бессознательном, *архетип* обозначает первобытные образцы, *существующие с древнейших времен универсальные образы*. Его можно сравнить с нематериальным полем или вектором силы. В предельно обобщенном смысле архетип представляет априорные условия понимания и восприятия. Архетип — это трансцендентальная схема или структура, в которой записан опыт жизни всего рода.

Поскольку архетип лишен содержания, то он не является фактом сознания. В сознание проникают архетипические образы, которые динамичны, в отличие от архетипов, и эта динамика обусловлена эмоциональной насыщенностью этих образов. Архетипические образы проникают в сознание в сновидениях, галлюцинациях, вообще тогда, когда сознание наиболее пассивно. Такой образ наделен содержанием, но спутан, примитивен, наивен. Юнг называ-

ет эти образы нуминозными, поскольку они обладают глубинно значимым смыслом и огромной психической энергией. Так архетипические образы Героя, Матери- Природы, Учителя, Старца суть не просто фантазии или понятия, они — часть самой жизни, образы, которые целиком связаны живущим индивидом посредством эмоционального «моста».

Но сознание (архаичное, традиционное, или современное) способно упорядочивать эти спутанные архетипические образы, превращая их в культурные символы — мифологические, религиозные, художественные. Юнг отмечал, что архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных духовных форм. На уровне мифа, сказки или эзотерических учений архетипы предстают в такой оправе, которая, как правило, безошибочно указывает на слияние сознательной их переработки в суждениях и оценках. По существу, содержание архетипического образа меняется, становясь осознанным и воспринятым, под влиянием индивидуального сознания, на поверхности которого он возникает. Неизменными остаются лишь структура психической реакции и интенция, породившая сам образ.

Человек первобытного общества лишь в незначительной степени отрывается от «матери-природы», он не отделяет себя от жизни племени, живет, говоря словами Л. Леви-Брюля, «коллективными представлениями», хотя уже переживает последствия отрыва сознания от животной бессознательности. С помощью магии, мифологии, ритуалов человек восстанавливает гармонию, символы поглощают огромную психическую энергию архетипа. С развитием сознания пропасть между сознанием и бессознательным увеличивается, что усиливает давление со стороны бессознательного. Перед человеком встает проблема приспособления к своему внутреннему миру. Адаптацию к образам коллективного бессознательного обеспечивают религиозные учения.

Принимая юнгову идею о человеческой психике как целостности бессознательных и сознательных процессов, мы можем также характеризовать эту целостность как саморегулирующуюся систему, в которой происходит постоянный обмен энергией между элементами. И если сознание не принимает во внимание архетипические образы, если символическая передача скрытого в них опыта невозможна, то архетипы могут вторгнуться в сознание в самых примитивных своих формах и воплощениях. Так «темные воды бессознательного» захлестывают светильник разума.

Всякое отношение человека к архетипу способно пробудить в его душе нечто более мощное и сильное, чем бодрствующий рассу-

док и живой интеллект. «Говорящий прообразами говорит нам как бы тысячью голосов, он пленяет и покоряет, он поднимает описываемое им из однократности и временности в сферу вечносущего, он возвышает личную судьбу до судьбы человечества и таким путем высвобождает в нас те спасительные силы, что извечно помогали человечеству избавляться от любых опасностей и превозмогать даже самую сильную ночь». Символы открывают человеку сакральное, но они и предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Символы становятся в церкви религиозными догматами, придающими переживаемому внутреннему опыту форму, не искажающую сущности опыта. История Европы представляется Юнгу историей упадка символического знания. Критикуя протестантизм за утрату архетипических образов, Юнг высоко ставит католическую форму жизни — церковные ритуалы пронизывают всю человеческую деятельность, многие символы восходят к седой древности (римский папа доньше имеет титул Верховного жреца, христианские обряды и таинства инкорпорируют психическую убедительность древних мистерий, трансформированных образов мифологии неолита).

Идея архетипа эвристична не только в границах аналитической психологии. Это не просто плод воображения, сконструированный из данных реального сенсорного восприятия объектов и событий материального мира. В контексте философии культуры архетипические феномены следует понимать как упорядочивающие принципы, стоящие над материальной реальностью и ей предшествующие, а не производные от нее. Категория архетипа схватывает все статические образования и конфигурации, динамически выражающиеся в трансиндивидуально значимых культурных качествах и образах. Это универсальный механизм психики и культуры, компенсирующий логику доверием, «взламывающий» структуры сознания посредством порождаемых им эмо

Г. А. Пестова
Ханты-Мансийск

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКЕ НАРОДОВ РОССИЙСКОГО СЕВЕРА

Сегодня этнический фактор становится двигателем многих социальных процессов, а оформление своей национальной идентичности и формирование национального самосознания в конце XX-начале XXI веков нередко приводило к взрыву национализма.

Эти процессы наблюдались как у русских, так и у тех народов, которые в ходе интернационализации советского образа жизни, высоких темпов индустриализации и урбанизации лишились многих этнических ценностей. На фоне этих процессов стремление сохранить и поддержать этническую самоидентификацию, этнокультурное своеобразие психологически вполне оправдано, так как любой человек, любая социальная группа, в том числе этническая, будучи включенными в систему социальных отношений стремятся остаться самими собой, сохранить свое «я». Социокультурная мотивация сохранения этничности пронизывает все сферы жизнедеятельности этноса — экономическую, политическую, нравственную, правовую, эстетическую и т. п., а анализ модернизационных процессов, происходящих в современной России, имеет прежде всего культурологический характер. Изменения, происходящие в полиэтнических регионах, имеют в основном культурную мотивацию, а перспективы сохранения этносов как социокультурных систем во многом зависят от того, как в дальнейшем будет развиваться социально-экономическая и политическая ситуация в России и на этнических территориях. Особую тревогу в современных условиях вызывают народы Севера, оказавшиеся национальными меньшинствами на своей этнической территории. В судьбе народов Российского Севера сфокусированы многие болевые точки этнических проблем. Российский Север — это регионы традиционных цивилизаций, которые в дореволюционное, а отчасти и в послереволюционное время не только включались в интернациональные социально-экономические и культурные связи, но также являлись объектом экономической и культурной экспансии.

Советский и постсоветский варианты техногенной цивилизации, столкнувшись с традиционным укладом жизни северных народов, именно в этих регионах породили наиболее тяжелые формы этнических кризисов. В каждом этническом регионе общая кризисная ситуация характеризуется индивидуальным сочетанием этнических проблем: у одних групп — это проблемы сохранения этнического языка и регионального своеобразия этнической культуры, у других — сохранение традиционных видов трудовой деятельности как основы жизнедеятельности этноса и связанных с этим проблем экологии, а перед некоторыми этническими группами стоят проблемы биологического и психологического самосохранения в условиях индустриализации и урбанизации. Являясь неизбежным и прогрессивным с точки зрения развития региона в целом, процесс урбанизации поставил под угрозу существование многих народов Севера как самостоятельных субъектов истории с прису-

щими им культурой, самосознанием, традиционными ценностями, родовыми и культурными связями.

Развитие нефтяной и газодобывающей промышленности отрицательно сказалось на традиционных отраслях северного хозяйства, где занято большинство коренного населения. Разрушен традиционный уклад жизни многих северных сел, основных хранителей традиционной этнической культуры. Увеличение нагрузки на северную природу превращает проблему «человек — техника — природа» в проблему глобального масштаба, так как возрастает значимость ошибок, связанных с экологическим нигилизмом и экологической неграмотностью. В условиях модернизации общества слабая ориентация современной рыночной экономики на социальную и культурную инфраструктуру жизнедеятельности населения, в том числе коренного этноса, может привести к обострению социально-политической и этнической ситуации в этих регионах. Для стабильного и устойчивого развития общества приоритетной должна быть не сиюминутная рыночная выгода, а ценности человеческого бытия, в том числе самобытность культуры этносов, исторические корни которых неразрывно связаны с Севером России.

При рассмотрении культур традиционных обществ, необходимо учитывать природно-культурный аспект, так как в традиционных культурах природно-географический фактор играет ведущую роль. Традиционный мир многих северных народов был неразрывно связан с природным окружением, и в первую очередь, с лесом, который не только не противопоставляется человеку, но даже не осознается как нечто отличное от него. В традиционных культурах жизнедеятельность этнической общности, ее этнодинамические процессы зависят в первую очередь от природных ресурсов. Условием ее развития является практическая возможность привлечения неограниченного количества природных ресурсов в течение короткого периода и в тоже время ограниченный круг используемых природных ресурсов, когда в хозяйственном обороте находятся, например, водные (рыба) и лесные богатства (пушнина), другие же богатства используются крайне ограниченно или не используются совсем.

По данным этнографов и археологов, в традиционных культурах отношение к природе было расточительным с изначально заложенной ориентацией на перепромысел. Некоторые исследователи считают, что реальная нагрузка северных охотников на используемые ресурсы не соответствовала нормам реального природопользования, а теории гармоничного взаимоотношения человека с природной средой в традиционных культурах в противовес разру-

шающей природную среду индустриальной цивилизации — это всего лишь идеализации прошлого [1, с. 205].

Географический аспект взаимоотношения человека и природы в традиционных культурах имеет бинарный характер. С одной стороны, в ходе исторической адаптации к природным условиям этноса общество формирует оптимальные для соответствующего этапа исторического развития взаимоотношения со средой, а деятельность человека является прямым или опосредованным отражением природно-климатической среды. Это выражено в типах жилища, типах застройки деревень, трудовой и досуговой деятельности, в одежде, народной медицине, фольклоре и т. д. И в то же время наблюдается расточительное отношение к природным богатствам, браконьерство, которое нередко встречается у представителей коренного этноса, ведущего традиционный образ жизни (главное, нужно быть «своим»). Ориентация на перепромысел коренными народами при возрастании их численности в ходе исторического развития нередко приводила к исчезновению многих видов флоры и фауны, что в свою очередь вызывало войны или миграцию. Таким образом, деформацию традиционной культуры могут вызвать не только социально-экономические, но и экологические факторы, например, массовые миграции на иноэтнические территории в результате неурожаев, перенаселения, антропогенного воздействия на природу.

Рассматривая биологический аспект взаимоотношения человека и природы, необходимо обратить внимание на биологическую адаптацию человека к определенным природным условиям, рассматривая эту адаптацию как культурный процесс. Путем естественного отбора на биологическом уровне образовался своеобразный защитный пояс — биологический тип человека, обладающий наиболее целесообразными признаками для данных географических условий. Наряду с внебиологическим, культурным способом освоения человеком мира в каждом культурном слое существует и способ биологической адаптации к определенным географическим регионам. Эти два процесса — культурная преемственность и природная (биологическая) наследственность шли параллельно. Подобие культурных и биологических процессов — это проявление общих законов самоорганизации, которые обязательны для любых форм жизнедеятельности, несущих опыт поколений и соответствующие механизмы отбора и закрепления информации.

Характерной особенностью традиционных этнических культур является их неразрывная связь с традициями, выражающими формы группового поведения, основанные на опыте, исторически при-

обретенном теми или иными народами. Этот опыт имеет как общие, так и локальные компоненты. Локальные особенности этнической культуры фиксируют специфический опыт этнических общностей, отражающий индивидуальную особенность их исторических судеб и особых условий существования. Одна из важнейших функций локальных культур — поддержание стабильности и воспроизводство этнических групп как специфических систем, обладающих своей неповторимой судьбой. Слой же социально организованного опыта, который выражается понятием общезнаковой культуры, в процессе своего функционирования и воспроизводства призван поддерживать стабильность этнических общностей безотносительно к их локальной специфике.

Общность культуры локальных групп обусловлена тремя факторами. Первый фактор связан с действием идентичных законов развития и функционирования общества, формационной стадийностью, которую прошел народ в своем развитии, результатом чего и явилась выработка сходных явлений в культуре. Другим источником общности культуры является единство происхождения, что определяет наличие схожих черт в культуре данного народа и представителей соседних этнических общностей. И третий источник — это диффузия, важное специфическое свойство истории человечества. Говоря об общности культуры различных локальных групп этноса, необходимо иметь в виду, что эта общность является результатом передачи опыта, который из достояния одной этнической общности становится достоянием других. Сложность проблемы заключается в том, что в реальной действительности общие и локальные этнокультуры находятся в тесном единстве. Иногда локальная этническая культура является следствием полиэтнических контактов и может придать неповторимый облик всей культуре этнической общности. Относительность общих и локальных культур проявляется также в том, что определенные культурные характеристики, присущие человечеству в целом на определенном этапе его развития, могут приобрести локальный характер.

Кроме общих закономерностей и локальных особенностей в современных интеграционных процессах имеется множество своеобразий по форме, содержанию и направленности преобразований, оказывающих влияние на характер взаимоотношений между их носителями. Культурное-индивидуальное в значительной степени имеет социально-психологическую природу, для социокультурных исследований этот аспект важен для анализа взаимодействия интрасубъективного мира и интерсубъективных взаимоотношений, выражаемых в определенных культурных формах.

1. Крупник И. И. Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М., 1989.

О. В. Петрик
Екатеринбург

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ

Неоднозначность и сложность интеллектуальной ситуации сегодня имеет особое значение для будущего страны. Глобальные изменения, произошедшие с начала 90-х годов XX века, имели свои последствия: прежние ценности и нормы, культивировавшие единые стандарты, идеалы и мировоззрение оказались утраченными, а общественное сознание оказалось без четких ориентиров в море разнообразных идейных, религиозных, нравственных, этических течений, духовных ценностей разных эпох и регионов Востока и Запада. Сложное переплетение социокультурных тенденций, стилей жизнеустройства и наложение смыслов и образов на привычные вещи и явления усилило процессы дестабилизации основополагающих систем функционирования российского общества.

Несмотря на уникальность и многоукладность полинациональной России, особое место и актуальность в интеллектуальной мысли страны всегда занимал поиск национальной идеи или некой объединяющей силы.

Основой тенденцией эпохи как ступенью к выработке такой идеи стало изучение человека во всем многообразии его проявлений. Сегодня антропологическая проблематика проникает во все сферы жизни: науку, политику, культуру, экономику, социальную сферу и т. д., чьи специализированные интересы устремлены к человеку как центру их притяжения. Произведенный «антропологический поворот» положил начало качественно новым научным и философским исследованиям.

Осознание универсалий каждой отдельно взятой культуры, отнесенной во времени, в том числе и культуры настоящей эпохи, стало возможным благодаря историко-антропологическим исследованиям в нашей стране, которые позволили выявить и осознать актуальные проблемы современности, связанные с влиянием человеческого фактора на глобальные и локальные процессы истории. Не в последнюю очередь это связано с тем, что в историко-антропологической методологии исследования культурно-исторических

процессов особое место занимают философские способы постижения человеческой деятельности.

Философский взгляд на природу универсальных связей между миром и человеком во многом помог исторической антропологии осуществить интеграцию знаний, полученных при помощи существующих эпистем, парадигм, учений и школ. Их органический синтез, выразившийся в установке «тотальной истории», определил возможность целостного постижения законов прошлого, в котором главное место отведено человеку как мыслящей и творческой причине. Через призму деятельности человека исторический процесс осознается как совокупность антропологических нравственно-ценностных ориентиров, понятых в качестве универсальных философских категорий, которые в свою очередь являются основаниями для выработки философских методов постижения истории и культуры. Поэтому философское знание занимает ведущее место среди других отраслей знания в решении указанных проблем.

Историческая антропология сегодня является перспективным течением отечественной мысли по причинам того, что она:

- является определенной ступенью развития философской мысли, так как в рамках своей теории она методологически рассматривает философию с исторической точки зрения как составляющую историко-философского знания.

- как своеобразная модель исторического развития на основе междисциплинарного подхода к истории, осуществляет внутри себя на качественно новой антропоцентристской основе уникальный синтез различных научных и философских методов познания и мышления, а так же философских взглядов и концепций на человека, его назначение и роль в истории.

- в силу междисциплинарного характера осуществляет мета-рефлексию по поводу места данной дисциплины среди других наук и областей знания, собственной сущности, цели и задач. Философское осмысление специфики и места собственной дисциплины среди других наук положило начало процессу кардинального обновления гуманитарных наук, позволяющего увидеть специфику путей эволюции и развития современной науки в целом.

- выступает как целостное многоотраслевое течение отечественной философско-исторической мысли, имеющее свою историю и перспективы развития в нашей стране.

- являясь детищем XX века, чутко реагирует на социально значимые проблемы своего времени, так называемый, социальный запрос, суть которого становится очевидной при анализе набора ведущих категорий культуры, ценностных предпочтений эпохи.

Исследование отечественной исторической антропологии имеет реальное теоретическое и практическое значение для гуманитарной науки. С позиций современного философско-исторического течения мысли историческая антропология на антропоцентристской парадигматической основе осуществляет синтетическое познание исторического прошлого, которое аккумулирует в себе философские онтологические идеи и новые познавательные приемы, выработанные различными областями знания. Отечественная историческая антропология становится одной из форм философской саморефлексии эпохи, поэтому, представляется, что ее изучение является в наивысшей степени актуальной задачей современной гуманитарной науки.

И. А. Петрикеева
Екатеринбург

АРХЕТИПИЧЕСКОЕ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

Анализ универсального в национальных культурах является одним из аспектов антропологического исследования. К универсальному в культуре можно отнести законы мышления, морфологию волшебной сказки и мифов, единство мифологических сюжетов разных народов, *архетипы*. Исследование последних выводит в пласт культуры, непосредственно «погруженный» в глубинные слои психики — психическое универсальное. Совпадение *психического универсального и культурного универсального* в архетипе можно понять как *культурное в психическом*.

Попробуем увидеть культурный смысл архетипов, открытых К. Г. Юнгом.

К. Г. Юнг определял архетипы как «... великие «изначальные» образы, ... унаследованные возможности человеческого представления в том его бытии, каким оно было издавна». Развивая определение в культурологическом направлении, С. С. Аверинцев определил архетипы как «первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения», т. е. как основу культурного творчества.

Архетипы являются *архаической* частью человеческой психики, связывающей современного человека с его отдаленными, в том числе, животными предками. Архетип обладает силой магического характера — *нуминозностью*. Он несет в себе *надчеловеческое* (или *сверхчеловеческое*) содержание, действующее на индивида как неотложное *требование*, необходимость, веление судьбы или

рок. Фактически, мифология и есть культурная «запись» поведения в «роковых ситуациях»: борьбы за власть с отцом, запрета инцеста и его совершения, прохождения «героического пути» борьбы с чудовищами — остатками архаичного материнского мира и установления «нового» отцовского мира и порядка.

«Набор» архетипов меняется в различных работах Юнга и его последователей. Основными можно назвать шесть — *Тень*, *Персона*, архетип женского начала в мужчине — *Анима*, мужского начала в женщине — *Анимус*, архетип *Матери*, архетип целостности человеческого существа или *Самости*. Наряду с ними значимым оказывается архетип Младенца или *Божественного дитя*, и, связанный с ним, мотив второго рождения или архетип *Возрождения*.

Архетип *Тени* — первое, с чем сталкивается человек в процессе *окультуривания*. В различных культурах — это распространенный образ шута или трикстера — противоположности культурного героя. К. Г. Юнг настаивает на принципиальной дуалистичности человеческой природы: все темные силы и «враги рода человеческого» — вторая (или первая) часть человеческой натуры, столь же естественная, как тень, отбрасываемая солнцем. Развитие есть ассимиляция «темной» стороны человеческой души: «... Живой облик — для того, чтобы выглядеть пластичным и объемным — нуждается в глубоких тенях. Без Тени этот облик остается плоским, двумерным миражем».

Персона или Маска неизбежно формируется в социальном опыте. Она возникает в поведении ребенка, желающего получить одобрение, подкрепляется «разумным» поведением взрослого, знающего как добиться успеха, заканчивается, в худшем случае, забвением того, что это — всего лишь маска, и что главное — *лицо* — за ней. Развитие, по К. Г. Юнгу, «снимает» противоположности социального, индивидуального и культурного. Погружаясь в глубины психики, индивид обнаруживает коллективную и культурную основу души. Ассимилируя эти общие образы, он строит свою индивидуальность, освобождаясь от *роковой* зависимости от социального. Миф о *герое*, включающий мотив второго рождения, показывает путь человека в культуре, повествуя о предназначении человека.

Фигуры коллективного бессознательного, имея отношение к *символической* — социальной и культурной — природе человека, поднимают проблему божественного начала в человеке. *Душа* — носительница и хранительница образов бессознательного, сама является одним из архетипов в проявлении *Анимы*. Она же — хранительница образа бога. Внутренняя религиозность — естественное состояние души, хранящей в себе воспоминание «*высшего*» —

божественного и «глубинного» — животного. У. Джеймс назвал *религиозным опытом* переживания могущественного и непреложно истинного, «... полное реагирование человека на жизнь... Полное реагирование отлично от случайного и частичного так же, как всепоглощающие переживания не похожи на привычные и обыденные. Для того, чтобы обрести такие переживания, надо уйти от поверхности жизни и углубиться в восприятие целостности космоса как предвечного бытия...». Глубинное реагирование на жизнь сопровождается переживанием *торжественности*.

Архетип *Самости* предстает в образах *внутреннего учителя* — даймона, Старца или Старухи — *зрелой личности*, представляющей целостность человеческой души. Слышать душу и Дух, внутренний голос и предназначение — главная задача человека. *Развитие*, в этом смысле, есть *стремление к Духу*.

В целом, архетипическая теория описывает путь, который может пройти человек с целью обретения *индивидуальности*. Преодоление испытаний на этом пути дает возможность состояться *Взрослому Культурному Человеку*, что, по К. Г. Юнгу, и является задачей состоявшейся человеческой жизни.

Е. С. Пургина
Екатеринбург

ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В РОМАНАХ Э. М. ФОРСТЕРА

Когда-то Эдвард Морган Форстер (1879 — 1970) написал о своем кембриджском друге Г. Л. Дикинсоне: «Он не просто помогал нам узнать новое, но пробуждал в нас чувствительность ко всему неизведанному, заставлял нас верить в других людей одним лишь фактом своего существования» (здесь и далее перевод мой. — Е. П.). Те же слова можно было бы отнести и к самому Форстеру. Гуманистические взгляды, которых он придерживался и упорно защищал на протяжении всей жизни, сделали его в Англии XX века чем-то вроде культовой фигуры, воплощением порядочности, высоких моральных принципов, терпимости и здравого смысла, своеобразным нравственным ориентиром для общества. Форстер воспринимался как человек, способный противостоять общественному мнению, равно как и любому другому давлению извне, и остаться верным своим принципам, сохранить свою индивидуальность и внутреннюю свободу. В форстеровской философии во главу угла ставится отдельный человек, частная жизнь, взаимоот-

ношения с другими людьми («У меня нет мистической веры в людей. Я верю в отдельного человека»). Поэтому кардинальными добродетелями форстеровского мира становятся «терпимость, доброжелательность, симпатия» (tolerance, good temper, sympathy) — качества, которые делают человека гибким и открытым миру, помогают ему «спастись», уберегают от духовного краха. Добром является то, что помогает людям лучше понять друг друга, злом — все, что их отдаляет и приводит к отчуждению. Симпатии и терпимости Форстер противопоставляет веру (faith), т. е. все, что «мертвит», ведет к непониманию, фанатизму и жестокости.

В ранних романах Форстера нравственные победы одерживаются героями, наделенными воображением, способными сопереживать, проявлять терпимость (Кэролайн Эббот и Филипп Герритон из «Куда боятся ступить ангелы», Люси Ханичерч из «Комнаты с видом»). Им противостоят персонажи, неспособные к духовному перерождению, жесткие и фанатичные. Например, в романе «Куда боятся ступить ангелы» Филипп Герритон, его сестра Гарриет и их общая знакомая Кэролайн Эббот приезжают в Италию, чтобы «спасти» ребенка, оказавшегося в руках «неблагонадежного», по их мнению, итальянского отца. В Италии, стране природных инстинктов и бурных страстей, Кэролайн и Филипп переживают «прозрение», отказываются от чужих, навязанных им мнений (забрать ребенка необходимо для поддержания престижа его семьи и т. д.), осознают ценность, того, что, по Форстеру, действительно значимо в жизни, — дружбы, симпатии, взаимопонимания. Видя, как отец-итальянец привязан к младенцу, Кэролайн и Филипп искренне отказываются от своего намерения. Но Гарриет неспособна измениться: «резкая, цельная, громоздкая», фанатично преданная замыслу своей матери, она похищает младенца, что приводит к его гибели. Пожалуй, это единственный раз, когда Форстер воспользовался столь откровенно шокирующим средством, чтобы передать свою главную идею, свое кредо как писателя-гуманиста: только люди имеют значение, только взаимоотношения между ними, только дружба, доброта и искренняя симпатия имеют значение, если же их нет, то приходит смерть.

«Частная жизнь — это зеркало, в которое глядится вечность», — говорится в знаменитом романе Форстера «Хауэрдз Энд». История взаимоотношений двух английских семей (Шлегелей и Вилкоксов) на символическом уровне становится историей спора о том, кто должен унаследовать Англию. Описывая события, развивающиеся в жизни Шлегелей и Вилкоксов, Форстер предлагает нам глубокое понимание социальных процессов и явлений,

свойственных английскому обществу. Одной из важнейших тем этого романа становится вопрос о взаимосвязи духовного мира человека и экономической, материальной реальности, определяющей его повседневную жизнь. «Деньги говорят, и деньги думают», — рассуждает любимая героиня Форстера, Маргарет Шлегель, развивая свою идею о том, что «сама сущность мира — экономическая» и что «глубочайшей бездной для человека является не отсутствие любви, но отсутствие денег». Проблема социального и экономического неравенства решается Форстером с нравственных, этических позиций: в его романе семья Вилкоксов оказывается косвенно виновной в бедственном положении клерка Леонарда Баста, что позволяет автору говорить об ответственности более состоятельных классов за судьбу тех, кто находится «внизу, под водой», за тех, «которые хотят воровать зонтики, а иногда действительно их воруют».

Романное творчество Форстера концентрируется вокруг эдвардианской эпохи, с которой он всегда сохранял глубокую внутреннюю связь: он неоднократно подчеркивал это, говоря о своей принадлежности к «самому краю викторианского либерализма» и приверженности тому, что сам он называл «старой моралью». Форстер страшился «нового мира», пришедшего на смену эдвардианской Англии. Единственное, что можно противопоставить современному «миру насилия и жестокости», считал он, — это «старую мораль», веру в значимость отдельного человека и близких личных взаимоотношений, любви и дружбы. «Человек должен относиться с симпатией к другим людям, он должен доверять им, если не хочет, чтобы его жизнь превратилась в хаос, а значит, он должен стараться никому не причинять боли», — пишет он в своем эссе «Во что я верю». Мысль о значимости близких межличностных отношений, о ценности каждого человека независимо от его социального статуса, национальности или экономического положения неизменно присутствует во всех произведениях Форстера.

Е. Э. Рахова
Екатеринбург

К ОБОСНОВАНИЮ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Высокая ценность и самооценность личности требует осмысления ее онтологических оснований. Важно заметить при этом, что не всякая онтологическая система вмещает личностное бытие и не

всякая же позволяет личности человека занять в ней подобающее высокое положение.

Для исследования этого вопроса удобно воспользоваться классической классификацией онтологических позиций В. В. Зеньковского. (1, с. 39-49) Русский философ выделяет 5 таких позиций, рассматривая историю философии как поиск человеком Бога.

1. Натуализм, как попытка понять мир из него самого, без творения его Богом. В рамках натуализма различаются две его разновидности — материализм, исходящий из первичной безжизненной материи, и органический натуализм, рассматривающий субстанцию как живую, движущуюся, исполненную творческих сил.

Как бы ни различались эти два вида натуализма, обе позиции сходятся в оценке бытия как неразумного, безличного, ибо отрицают бытие Творца — личного Бога. В такой безличной онтологической картине необъяснимо появление и невозможно бытие и личности человеческой. Объяснение происхождения личностного бытия из безличного не менее фантастично, чем объяснение живого из неживого. Просто нелогично помыслить, чтобы множество самобытных, неповторимых личностей случайно рождались в бесконечном безжизненном мире, жили, страдали и радовались какое-то короткое время и бесследно исчезали в равнодушном безличном океане, не имея в нем по сути смысла своего существования.

2. Агностицизм, который ставит предел человеческому постижению бытия.

Эта позиция недалеко отходит от натуализма, ибо подвергает сомнению личное бытие Творца. Но тем самым она ограничивает и возможность онтологических оснований личности самого познающего человека. Личность на таком фоне также необъяснима, не укоренена в бытии. В таком случае открывается широкий простор для разных фантазий относительно личностного бытия и его содержания, до крайностей субъективизма.

3. Пантеизм, который обожествляет весь мир, растворяя при этом Бога в природе.

Здесь опять происходит обезличивание Бога, Который лишается Своей надмирности и творческой способности. Что касается человека, то его субстанциональная детерминация вместе с лишением его свободы, лишает его личностного бытия.

Обнаруживается прямая взаимосвязь: отрицание личного Бога необходимо ведет к отрицанию личности человека, ибо делает необъяснимым не только ее происхождение, существование, но и назначение, лишает ее объективного, онтологически заданного смысла существования.

4. Деизм — псевдохристианское учение, признающее Бога Творца, но отрицающее Божественный Промысл в сотворенном мире.

Бог ограничивается в Своей свободе, любви и всемогуществе. Он изображается и как безличная творческая сила, лишь породившая этот, ставший затем самостоятельным и самодостаточным, мир. Конечно, это не может не сказаться и на понимании человека, который хотя и объясняется в своем происхождении как особое высшее существо, сотворенное Богом, но также неизбежно ограничен в своем отношении к Богу и к миру, в своей свободе, творчестве, а значит, и в личностном бытии.

5. Христианский теизм — собственно христианская философская онтологическая позиция, которой придерживались многие русские православные мыслители, в том числе и В. В. Зеньковский. Философ показывает эту онтологическую концепцию как единственно логически непротиворечивую и объясняющую все бытие, в том числе человеческое, и не просто убедительно, но как имеющее высокий смысл и содержание.

Истинное бытие — Божественное — личностно. Бог Пресвятая Троица не безличен. Единый Бог троичен в Лицах. Личный Бог сотворил человека как высшее и любимое творение, «по образу и подобию» Своему. А это и означает в первую очередь, что человек тоже личность, наделенная свободой, разумом, способностью к сотворчеству, соработничеству с Богом в этом мире.

В христианском теизме не только находится онтологическое объяснение происхождению и бытию человеческой личности, но в нем раскрывается и объективно-личностное высокое назначение человека. Человек сотворен по Божественному замыслу, и потому не без смысла его существование. Он призван к личностному развитию в Духе Святом по образу и подобию Личности Творца, к обожению, уподоблению Богу по благодати, к единению с Богом в любви.

В этом отношении интересны философско-богословские идеи нашего отечественного мыслителя В. Н. Лосского, специально исследующего святоотеческую традицию соотношения понятий «личности» и «природы» в существе Божественном и человеческом. (2, с. 710-721) Подобно тому, как Бог Пресвятая Троица един по существу и троичен в Лицах, человечество едино по своей человеческой природе и множественно в лицах. А это имеет глубокое духовно-нравственное значение: в Церкви верующие призваны быть соединенными во Христе узами любви подобно тому, как едины в любви Лица Святой Троицы.

Таким образом, оказывается, что только в христианском учении

личность человеческая, не мыслимая как самодостаточная без Личного Бога, обретает онтологическое объяснение, ценность, смысл, высочайшее назначение своей жизни и возможность бесконечного возрастания во Христе. И, по свидетельству В. В. Зеньковского и других православных мыслителей, в этом убеждает не только логика философского исследования, но более всего личная живая встреча с Самим Богом.

1. Проф. прот. В. В. Зеньковский. Апологетика. Париж, 1957.
2. В. Н. Лосский. Боговидение. М., 2003.

А. В. Романов
Екатеринбург

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬ ВЕРЫ

Понятие «вера» неопределенно и метафорично. «Вера» одновременно теистична и секулярна, порождает как добро, так и зло, приводит к гуманизму и фанатизму, выступает идеологическим обоснованием эксплуатации и источником творчества. В английском языке существует три слова для обозначения разных типов веры: *trust*, *belief* и *faith*. Отечественная духовная традиция обходится одним. Парадигмы веры, этапы ее развития коррелируют с этапами самоактуализации личности: авторитарная личность может ориентироваться лишь на авторитарную веру. 1. На первом этапе под верой понимается любое утверждение — мнение, знание, убеждение — бытия Бога. 2. Пол верой полагается эмоциональная, неустойчивая составляющая рациональных убеждений. 3. Вера есть установка, «привычка», внушенная с детства. 4. Авторитарная вера (*trust*) отождествляется с доверием авторитету, предваряющим понимание. 5. Доказательства являются основанием рациональной веры (*belief*), тождественной убеждениям.

В максиме своего развития вера трансцендентальна и трансцендентна. Суждения веры принимаются априорно, архетипично, без опоры на эмпирический опыт и факты. Суждения веры есть универсалии, обусловленные — подобно истинам математики — трансцендентальными структурами сознания. Вера определяет аксиомы, лежащие в основе понимания (Николай Кузанский). Вера не производна от прошлого опыта и не дается в непосредственном опыте настоящего (Гегель, Кьеркегор, К. Барт). Приобщение к вере есть устранение сенсорных, «чувственных» предпосылок опыта

или трансцендирование. Она определяет способность воспринимать вечное в преходящем, трансцендентное в имманентном — тайну. Вера трансцендентна — по основанию и предмету. Предельные ценности веры потусторонни в отношении сознания человека и объективных возможностей мира в их осуществлении. Совокупность трансцендентных предметов веры символизируется в образе Бога. Через деятельность человека вера утверждает принципы трансцендентного в действительном — «не от мира сего, но для мира сего». Бог — посредством мотивационных атрибутов Бога в человеке — «трансцендентно имманентен» миру (Тиллих, Бонхеффер, Робинсон). Человеческая жизнь в каждый момент времени сопряжена с проявлением трансцендентного. Вера — феномен не психический, но онтологический. По предмету и основанию она не субъективна, но объективна, трансперсональна и сверхчеловечна. Вера не зависит от воли человека. Она — определяемый свыше «дар Божий» (К. Барт). Не мы обладаем верой, но вера обладает нами. Не она в нас, но мы в ней. Она не поддается объективированию, это ускользающий объект. Вера есть проекция «высшего интереса» (М. Тареев, П. Тиллих), предельных, трансперсональных ценностей (бессмертия, гармонии, любви), выступающих в качестве атрибутов Бога. В отличие от религии, она полярна «чувству зависимости». Вера в утверждении абсолютных, сверхъестественных ценностей есть Парадокс и Абсурд. Такая вера изначально экуменистична, то есть толерантна. Для мистика слово Бога нисходит в молчании, в глубине человеческой души, куда «не проникает ни одна тварь или образ» [Экхарт б. д., с. 24]. Человек становится «нерожденным», «невинным», «слепым» для мира — свободным от греховных образов эмпирической реальности. Трансцендентность и трансцендентальность веры требует трансовой, медитативной отрешенности. Человек развивается по пути преодоления идентификации со средой, конкретной традицией. Он остается трансцендирующим существом. При этом восприятие мирского наполняется священным (и активность в миру усиливается). Чем более на пути самоактуализации индивид воплощает черты личности Иисуса Христа — кротость, нравственность, бесстрашие, любовь к ближнему и дальнему [Мтф. 5-7] — тем более в вере он пребывает за границами причинно-следственных отношений, проецируя чудо духовного и может, подобно Петру, «ходить по водам». Ангелус Силезиус: «Без меня Бог не проживет и мига». Вера в человеке проецирует «восприятие и волю Бога», повседневное трансформируется в чудо, «вода превращается в вино». Вера не может служить источником информации о действитель-

ном мире. Верую познается невидимое [Евр. 11: 3]. Вера обманывается, определяя познание не явного, но сакральной тайны «того, что есть». Только благодаря вере можно в историческом Иисусе узнать Сына Божия. Без веры Христос — незаконнорожденный сын легионера Иешуа Бен Пандера, смутьян и бродяга. Без веры нет Христа. Цинизм, как отрицание значимости иного есть проекция неверия человека в самого себя. Цинизм противостоит вере, и в этом смысле тождественен «атеизму». Каждое событие в восприятии веры, каждый человек, наполняясь высшим значением, становится священным. В вере сын человеческий тождественен Сыну Божьему, каждый человек есть Христос, Богочеловек. Там, где мы раньше видели врагов или друзей, мы начинаем распознавать Будд или детей Божьих; вместо подозрения и страха возникает открытость и любовь [Уолш, 2000, с. 206]. В каждом больном Мать Тереза видела святого, «Христа в обличье нищего». И мы становимся «Христом друг для друга». При отсутствии веры разум возвещает: миром правит сатана. Единственное средство восприятия Бога — вера. Вера пантеистична. Вера — Царство Божие внутри и вне нас. Лишь в будущем, когда «Бог будет во всех» [1 Кор. 15: 28], когда вера станет большей очевидностью, тогда и религия, как форма «ущербленного богосознания, упразднится» [Булгаков 1994, с. 31]. Вера устраняет противостояние священного мирскому. Когда человек увидит, что Христос есть любовь, отпадет разделение на сферу религиозную и мирскую [Барт, 1997, с. 159]. «Руководящая роль» церкви — показатель духовной не развитости, но ограниченности человека. Человек, замечает П. Тиллих, выделил религию в особую сферу из-за трагического отчуждения от своего истинного бытия. Христианство должно быть секуляризировано, не будет храма, ибо Бог будет все во всем, что мы делаем в качестве предельного смысла [Тиллих, 1995, с. 241]. Развитие религиозности — секуляризация веры, выход церкви из храма, превращение любой деятельности в молитву и культ.

Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя. 1997.

Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

Уолш Р. Основания духовности. М.; Екатеринбург, 2000.

Экхарт Мейстер. Избранные проповеди. Репринтное изд.: Изд-во «Духовное знание», 1912. М.: Ассоциация молодых ученых «Инсайт», б. д.

КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Культура (лат. *cultura* — возделывание, взращивание, воспитание) в последние два-три века все более и все чаще понимается как способ человеческой жизнедеятельности, обеспечивающий воспитание и развитие в каждом индивиде собственно человеческих качеств. Человек (каждый человеческий индивид) *становится собственно человеком* именно благодаря тому, что приобщается в процессе воспитания и самовоспитания к созданной и накопленной человечеством культуре, «впитывает» ее и превращает из внешней ((национальной и общечеловеческой культуры) во внутреннюю культуру своего Я. И остается он человеком в той мере и до тех пор, в какой сохраняет и развивает в себе эту самую, усвоенную в процессе воспитания и образования, культуру (культуру своего Я, своей личности), и пока он это совершает. Можно сказать иначе: культура есть совокупность тех продуктов и тех форм человеческой деятельности, которые создаются с целью развития в индивиде собственно человеческих качеств (направлены на развитие божественного образа и подобию в человеке, если выразить эту мысль на языке христианства).

Из такого понимания культуры следует весьма важный вывод: не все продукты человеческой деятельности можно отнести к культуре. Все, что разрушает человеческое в человеке (наркомания, алкоголизм, оупляющие механические виды труда и т. п.), к культуре отнести нельзя. Это не культура, а антикультура (термин можно взять и другой), ибо ее вектор воздействия на человека диаметрально противоположен вектору действия культуры. Культура развивает человека, антикультура — разрушает его.

В последние годы возобновился спор о том, правомерно ли делить культуру на материальную и духовную. Противники такого деления приводят следующий аргумент: всякая культура есть нераздельное единство материального и духовного. Например, металлургический завод или рудник есть не только совокупность материальных средств (машин и другого оборудования), но и воплощенных в этих машинах идей, проектов, знания, а также и эмоций и переживаний конструкторов, строителей и работников этих предприятий. Поэтому относить их только к материальной культуре неправомерно. Точно также и библиотеку, театр, храм отнести только к духовной культуре тоже нельзя, так как они включают в себя и

вполне материальные вещи (здания, различные материальные предметы повседневного использования и обихода и т. п.). Вследствие этого деление культуры на материальную и духовную не совсем правомерно или даже совсем неправомерно. Надо признать: подобного рода рассуждение логично и весьма аргументировано. И все же оно не вполне убедительно.

Дело в том, что сам человек, являющийся одновременно и субъектом и объектом культуры, — существо двойственное: телесное (материальное) и духовное. А это обстоятельство позволяет утверждать, что и культуру можно (и следует) разделять на материальную и духовную. Все те вещи, создаваемые человеком, которые направлены на сохранение и развитие человеческой телесности (стадионы, больницы, столовые, жилые дома и т. п.) относятся к материальной культуре. Те же из них, которые создаются с целью развития человеческой духовности (храмы, театры, произведения искусства и т. д.) относятся к духовной культуре. Хотя, одновременно, и те и другие предметы культуры являются единством материального и духовного компонентов. Таким образом, ошибкой противников разделения культуры на материальную и духовную является отсутствие у них соответствующего критерия такого разделения. Критерием разделения культуры на материальную и духовную является функциональное назначение самих предметов культуры, а не наличие или отсутствие в них материального или духовного элементов.

Философия относится к духовной культуре. Имеется трудно-обозримое количество подходов к пониманию того, что такое философия. Философия понимается и как любовь к мудрости, и как учение о сущностях, и как наука о мышлении, и как наука наук, и как наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления, и как учение о человеке и т. д. и т. п. Наиболее общим, интегрирующим в известной степени все остальные, является, на наш взгляд, понимание ее как учения о человеке. Являясь учением о человеке, или, лучше сказать, попыткой понять, что такое человек, философия также распадается на два основных направления: материалистическую и идеалистическую философию. Первая (материалистическая) ставит телесность человека (и материальное основание человека и мира) на первое место. Вторая (идеалистическая) на первый план ставит духовность человека (и идеальное начало человека и мира). Философия, таким образом, стремится понять человека именно как существо одновременно и духовное и материальное (телесное). Из такого понимания философии (как учения о человеке) вытекает и место ее в культуре.

Если культура есть все то, что творит и развивает человека, а философия — то, что дает понимание человека, то есть понимание того, что есть человек и каково в нем соотношение духовной и материальной сторон (начал), то философию можно (и нужно) признать ядром культуры. Философия является ядром культуры именно потому, что дает *понимание человека*. А культура в соответствии с этим пониманием творит человека.

Надо сказать, что философия не одна образует ядро культуры. Вместе с ней в ядро входят мифология и религия, которые, до появления философии, на протяжении тысячелетий первобытной и ранней классовой культуры образовывали ее духовное ядро, давая, каждая свое, понимание человека. Однако, с появлением философии они вынуждены потесниться и дать место и философии. И, чем выше становится образованность людей по мере исторического развития человечества, тем все большую роль в понимании человека начинает занимать философия, и, вследствие этого, тем больше она оттесняет на второй план мифологию и религию. Хотя, можно полагать, философия, входя в ядро культуры, всегда будет сосуществовать в этом качестве с мифологией и религией и никогда не сможет их полностью вытеснить.

Н. В. Сапожникова
Нижевартовск

ЭПИСТОЛЯРНЫЙ ДИСКУРС КАК МАРГИНАЛЬНО-ВНЕТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФОРМА РЕФЛЕКТИВНОГО ТВОРЧЕСТВА

Когда-то письмо являлось своего рода визитной карточкой, адрес-календарем столетия, расширяя не только географию почтовых штемпелей, но и возможности вписать себя в историю русской исторической и философской мысли. Поэтому исчезающая сегодня подобная разновидность межличностной коммуникации, думается, *всегда* историческое свидетельство, *выражающее дух* своего времени или *безвременья*. Для XIX века с его торжеством эпистолярной рукописной культуры она стала неким знаковым символом приобщенности личности к историческому «метамасштабу» (нередко подражательному) с демонстрацией на *уровне повседневного письмописания* возможностей саморефлексии на извечные темы поиска смысла жизни и смысла бытия, что стимулировалось крайне специфическими особенностями самой российской действительности.

Через ситуационные, эмоционально-оценочные, психолого-корреляционные характеристики разных периодов жизни человека, страны и судьбы самого текста проблема амбивалентной, полярно направленной природы человека с жесткостью «логики» выбора между добром и злом, относящаяся к одной из главных в философской антропологии, получила свое особое, «*русское*» звучание, а само столетие в этом плане оказалось для России поистине *рубежно-осевым*.

В своем эпистолярно-философическом цикле П. Я. Чаадаев, приоткрыв бездонно-непрозрачные глубины духовного мира человека в их соотнесенности с метафизической идеей Бога и трагической неприкаянностью человека в российской истории, впервые озвучил формулу «русский — синоним философствующий» как свидетельство особой широты русской души. Позже это сподвигло другого философа-писателя Ф. М. Достоевского на ее корректировку: «Широк русский человек — надо бы сузить».

За разными эпистолярными текстами скрывается и различная психологическая мотивация автора как результат действия разнообразных когнитивных структур. При этом само письмо — не только некая имманентная сущность, но элемент целой системы. Часть не столько картины мира, сколько модели, *образа мира*, который движется, живет, взаимодействует, чувствует, любит и ненавидит. Слово-символ, слово-жизненная экспозиция с ценностно-смысловым выбором-ротацией в зеркальности процессуально-иллокутивного акта «авторского намерения» рождает особую реальность вербального мира через максимальное самораскрытие полноты и глубины человеческой мысли, ищущей понимания и становящейся благодаря письму «живой» диалогической речью, способной к новым смысловым интерпретациям.

Онтологию письма можно выделить в особый раздел теории, обладающий эвристически ценностным, интерпретационным и экзистенциально-философским ресурсом. В широком смысле слова, онтология есть учение о бытии как таковом, т. е. обо всем том реально существующем, что непосредственно или опосредованно выходит на бытийные аспекты присутствия человека в этом мире. А существующие явления имеют конкретное содержание, свои законы, форму проявленности. Последняя может быть не просто многомерной, но и непостижимо «нелогичной» (на чей-то взгляд) в ее соотнесении с конкретной эпистолярной практикой. Поэтому изучение свойств онтологических форм и отношений между ними, как правило, сопровождается абстрагированием от конкретного содержания самих явлений. В нашем случае речь идет о

эпистолярно-дискурсивной модели, заряженной энергией вербально-коммуникативного «действия» и специфично-ментальной его «огранкой».

Это позволяет ощутить в эпистолярном тексте «личностно-пульсирующий нерв» — *«проявленно-проговоренный»* уровень бытия, ибо общеизвестно: невыговоренное бытие — непрозрачно для сознания. В результате нарративно-текстовой бифуркации с переходом в *«какое-то»* новое качество мышления письма могут приобретать характеристические свойства философского текста, способного переживать масштабный трансформационный генезис. В подобном допущении эпистолярный дискурс *как маргинальная внетеоретическая форма* рефлексивного творчества перерастает собственные процессуальные уровни, становясь *метаэпистолярием* (постэпистолярием) с непредсказуемой порой метафористической и метафизической проявленностью жизни эпистолярной мысли.

Внетеоретическая форма отлична от строго научного знания, не вписываясь в жесткие каноны научной рациональности. Это тот пласт знаний о мире, «как о себе», который доступен каждому из повседневного наблюдения и чувственного опыта (т. н. «Я-бытие»). В отличие от «строгой науки», ее пороговый пласт знаний до некоторых пор не актуализирован, но при определенных условиях бывает востребован и озвучен в ситуациях т. н. «предельной исторической тревожности».

К формальным признакам «эпистолярного философствования» относится конверсионный уровень текстово-рефлексивного *самопознания*, что расценивалось Сократом в качестве начала всякой добродетели, а Кантом — вообще всей человеческой мудрости. Авторы писем, как правило, далеки от «целенаправленного» процесса философствования. Самим их эпистолярным текстам присущи бытийная глубина, умение сострадать, логосная раскрепощенность, обилие эмоционально-оценочных и аналитико-сравнительных параллелей, метафоричность и метанимичность языковых форм, гармонично встраиваемых в экзистенциальную среду. «Эпистолярное философствование» насквозь антропологично, испытывая на себе влияние языческого пантеизма и пан-морализма, почему в письмах так велика тяга к морально-нравственной, а также оккультно-мистической, сказочно-утопической проблематике с демонстрацией концептуально-вселенского, «сказочного» подхода в решении насущных проблем бытия. Его особенностью в России, в отличие от европейской эпистолярной практики, являлась специфичная среда «адаптации», когда, с одной стороны, на русской почве западная

философская мысль «проживалась», трансформируясь в слово-программу, логос-действие, в том числе с его экзистенциально-адреналинной лексикой («хождение в народ», «кровь по совести», «герой и толпа»), демонстрируя парадоксальность процесса историософизма на уровне «эпистолярно-рефлексивного бытования». С другой, именно через письмо велся диалог поколений, политических единомышленников и идеологических противников, делая само письмо носителем высших надэмпирических оснований историософского генезиса.

Очевидность ответа на вопрос, всякое ли письмо является философским, рождает новый уровень осознания уникальности любого эпистолярного текста, написанного, казалось бы, по «случайному» для его автора или адресата поводу. Процесс «письмописания» при всех условиях сопровождается реминисценциями, позволяющими адресату-интерпретатору прийти к пониманию того, что *всякое письмо — это особая философия жизни* через самопроявленность личностного «Я» в какой-то из периодов его «бытования» в момент «заданности» и «данности», через форму обращения к конкретному адресату, способы письма и «эпистолярного поведения» автора: каноны и стили, общепринятую стилистику, осознанное или неосознанное их нарушение или игнорирование, последующую судьбу текста и самого его творца. И в этом проступает весь человек, его линия поведения и жизненная логика с мудростью прозрения и (или) выбора, что также есть специфично рефлексивный акт, способный приобретать нередко апофеозный смысл. Для М. М. Бахтина в философии поступка *текст неразрывно связан с живой речью ответственно поступающей личности*. Но и сам язык инструментален по природе как определенная система символов и знаков, как явленная человеку «скрытая» философская система.

Если же рассматривать философскую культуру как открытую систему, взаимодействующую с другими сферами, то ее значение на бытийном уровне связано с проблемой смыслового генезиса и ориентации на постижение глубины различных видов деятельности, в т. ч. таких специфичных, как «писание (а не только написание) писем». Здесь и выявляется метафизический потенциал как авторов, так и самих текстов — в постановке проблемы, установлении взаимосвязи «нефилософских» феноменов и элементов философской культуры, умении оформить свою мысль, переадресуя ее иному уровню восприятия другим «я». При этом саморастворение личности в переписке («Я»-автора, «Ты»-адресата, «Другого»-читателя-исследователя), смысловое наполнение процесса

письмописания как систематического занятия и как труда «кончиков пальцев» (когда можно «думать» при помощи руки) создают новые транскрипционные модули.

Механизмами трансформации могут стать перекодировка источников и текстового содержания с их взаимозамещением и универсализацией жанровой презентации; слиянием речи внешней и внутренней, письменной и устной, монологической и диалогической; метафоризацией и антропологизацией эпистолярных образов; переводом биографического контекста в метафизический подтекст; превращением эпистолярного дискурса в транслятор, генератор и аккумулятор эпистолярно-философской мысли; хронотопно-социокультурным моделированием и выявлением психолингвистического, риторического, символического, семантического ресурсов с возможным *взаимозамещением* дискретных составляющих таких дефиниций, как «общественное сознание» и «общественное мнение» и т. д.

Поэтому выбор тематики обсуждения, осознание уровней человеческого существования и граней самой философской культуры, права личности на достоинство, поиск смысла жизни и границ бытия — генеральные направления трансформации письма в философские тексты, где и выявляется метафизический потенциал как авторов, так и самих нарративных форм. Тогда, собственно, эпистолярный дискурс как внетеоретическая форма рефлексивно-творчества и перерастает собственные процессуальные уровни, вбирая в себя как *макросы*, так и *микросы* парадигмального освоения мира, помогая *человеку пишущему взрослеть* через «размышляющее эпистолярное общение».

Процесс «*парадигмального освоения мира*» есть смена картины мира с «ожиданием Приходящего» и возвратом к парадигма-парадоксу Ответственности (а не просто кредитования доверия) Протагора: «Человек — мера всех вещей», что, собственно, и является *первым макросом*. Условием этого парадигмального «контраст-диалога» является самовоспитание человека до уровня исторически рефлектирующей личности, осознающей меру ответственности (бахтинское: «ответственно поступающая личность») за собственную судьбу и судьбу мира через Другого, когда, по Достоевскому, «каждый ответственен за судьбу другого. Я больше других».

Вторым макросом выступает способ эвристического моделирования посредством письма мира человека — мира «*одушевленной философии*», так остро необходимой сегодня. Сам эпистолярный становится особым «полем жизненного напряжения», когда

язык выступает как форма жизни, а логос — ее первоосновой. Тем самым в качестве *третьего макроса* выделен *процесс написания письма как процесс Со-Творения мира*, когда «рукописи не горят», что демонстрирует бесконечность космической циркуляции жизни, духа, знания и на что в свое время обращал внимание еще Аристотель.

Уподобление личности тексту повышенной сложности как некой матрицы глубинного постижения сути «вселенского замысла» под название «человек» можно отнести к *следующему макросу*. Серьезное его изучение возможно не только на рационально-теоретическом уровне, но и на внетеоретическом, каким является эпистолярно-дискурсивный, способный трансформировать письмо в метаэпистолярный как базовую ценность для самораскрытия личности на уровне формирования ее творческого кредо в момент пик переживания, давая личности шанс не сломаться, а вырасти через процесс рефлексирующего преодоления-зрелости.

Поэтому под *микросами* мы понимаем те первооснования в эпистолярно-дискурсивном моделировании и текстовой интерпретации, когда важно осознавать меру ответственности не только за произнесенное слово, но слово написанное («Нам не дано предугадать...»), требующее дополнительного прочтения его «неединожды», герменевтически «истолковывая», т. е. интерпретируя, участвуя в процессе со-написания. Человек пишущий, читающий и интерпретирующий, таким образом, сливаются в данном процессе как едином образе. Поэтому-то микрос-формула «русский-синоним философствующий» и обнаруживает тенденцию к макромизации присутствия человека в мире открываемых им символов, смыслов, «разгадываний», вырастая в очередной феномен загадки русской души. И если человек — это *микрокосм*, то письмо становится своеобразным *мезокосмом* с последующей своей трансформацией в новое эпистолярно-дискурсивное свое качество как *метакосм*..

Осознание всепроникающей метафизической универсализации эпистолярного дискурса позволяет увидеть расширительные горизонты философского творчества XIX в. и описать сам процесс осознания их безграничности как эпистолярно-антропологический модус бытия с дихотомией «полифонического» и «монологического», взаимодействием-интервенцией мировоззрений и персоналистических позиций-философий через авторско-корреспондентское «Я». Это позволяет более рельефно визуализировать структурно-генетическое ядро эпистолярного дискурса как историософского акта «*cogito*» с трансформацией на эмпирическом уровне историко-

софско-антропологического «ноумена» («вещи в себе») уже в качестве феномена конструирования «микромира» письма и «макромира» человека его пишущего. Тем самым эпистолярный дискурс «диалектично одухотворяется» самой практикой *на-писания, со-переживания, со-размышления, со-творения и дальнейшей ее «интерпретационной интриги»*, принимая феноменологические образы самораскрытия «*тела письма*», «*эха письма*» и «*духа письма*» в их ретроспективно-историсофском отражении как одном из вариантов «воспоминания о будущем». В нем противоречиво непоследовательно присутствуем и мы, но, к сожалению, уже в «развоплощенной», расколдованной коммуникации с прошлым, где не остается времени оставаться не только наедине с собой, но и просто собой. Немецкий философ Эрнст Хофнер заметил, ссылаясь на изречение грека-философа («Жизнь без праздников похожа на путешествие без приюта»): Создай для себя во время тяжелого путешествия без отдыха пристанище для души — в письме» (1). Но этот «приют» мы сегодня потеряли. Хочется надеяться — когда-нибудь он примет нас у себя.

1. Грюн Я. Искусство жизни. М.-СПб., 2004. С. 129.

Н. А. Симбирцева
Екатеринбург

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ТЕКСТА

Анализ литературно-художественного произведения в культурологическом аспекте становится неотъемлемой частью представления поэтически оформленного текста в качестве явления культуры в целом. Произведение литературы не является сугубо литературным текстом. В качестве литературного текста может выступать и критическая статья, и газетная информация, и содержание учебника, в которых логически выражается некий законченный смысл. Текст художественного произведения всегда больше и глубже собственно литературного текста, т. е. его материальной оболочки. Слово может вызывать культурно-исторические, мифологические, музыкальные и другие ассоциации. Этот текст представляет собой модель художественного культурного пространства, пребывает в поле культурного пространства и формирует специфическое культурное пространство вокруг своего автора.

Мир художественного произведения всегда целостен, завер-

шен и обусловлен раскрытием идейно-эстетического смысла. Целостный образ мира выступает в качестве художественной условности, создаваемой из ограниченного числа слов, персонажей, событий, картин посредством определенных способов организации художественного произведения.

Художественное произведение представляет собой «вторую реальность» и предстает как авторская модель мира. С одной стороны, восприятие общечеловеческих законов, духовно-нравственных ценностей, восприятие современности и исторического прошлого художником обуславливает выбор персонажей, их взаимоотношения, ситуации. Автор создает свой мир, заполняет его по своему. Воспринимающий может принимать или не принимать авторскую Вселенную. С другой стороны, творя в мыслимом и чувствуемом, переживаемом и воображаемом пространстве, художник воспроизводит его организацию в своей деятельности, сопрягает художественное пространство со своим личным опытом, с современностью, подтверждая тем самым свое приятие или неприятие опосредованных в нем образов действительности. Созданный художественный текст проверяется реальностью.

Таким образом, художественное произведение предстает как литературный текст, семантически организованный как знаковая система, порождающая образ мира и обладающая эстетической концепцией действительности.

Культурологический аспект филологического анализа текста можно охарактеризовать с точки зрения ценностей, представленных взаимодействием и взаимодополнением цепочки *времени — пространства — личности*; с точки зрения коммуникации в социокультурном пространстве, начиная с диалога автора художественного произведения с самим собой, с историей, с повседневностью и т. д., и заканчивая близким и дальним контекстом бытования литературного текста; с точки зрения субъектно-объектных отношений писателя и культуры и той роли, которую играет творческая индивидуальность писателя в локальном социокультурном пространстве.

Филологический аспект может быть рассмотрен в свете таких категорий, как направление, течение, стиль, жанр, язык, сюжеты, мотивы, образы, благодаря чему представляется возможным проследить взаимодействие, трансформацию и трансляцию литературно-художественного произведения во времени и пространстве. Прочтение литературно-художественного текста в контексте конкретной ситуации позволяет представить взаимодействие творческой индивидуальности писателя и пространства на интегративном уровне.

Культурологический подход при анализе художественной литературы позволяет рассматривать каждое подлинное произведение искусства как «мировую формулу бытия», когда из каждого произведения струятся бытийные гармонии и ритмы, в каждом образе зрятся типы-прообразы. Понимать культуру можно только при условии погружения в ситуацию самосознания, а именно — в самосознание человека культуры — человека, способного *быть в культуре*. При изучении исторического или литературного феномена в контексте культуры важно переместиться своим сознанием, мыслью, самой вопросительностью духовного бытия в контекст культуры, *жить в культуре*. Представляя собой культурную ценность, сам «текст» (речь, зафиксированная на «бумаге», на «манускрипте» в широком смысле) вступает в диалог с культурным пространством: вопрошает, отвечает, сомневается, жаждет понимания, вслушивается в чужую речь. Диалог приобретает характер диалога *сквозь* текст.

В процессе творческого акта художник не только вступает в диалог с культурными реалиями прошлых и настоящих времен, но и проектирует свой образ «мира впервые» из предметов, людей, природы посредством камня, красок и полотна, поэтического слова, текста, звука и т. д. Художник как бы заново преобразует *хаос* в гармоничный *космос*. Диалогичность творческого процесса позволяет найти автору *свой* путь к истине, показать *свою* художественную правду.

И живопись, и скульптура, и музыка, и философия, и нравственность, и истинная теория рассматриваются не только до- и внекультуры, но и осмыслиются как канун культуры, как «мир впервые». И «втискивать поэтическую речь в «культуру» как пересказ исторической формации несправедливо потому, что при этом игнорируется сырьевая природа поэзии. Вопреки тому, что принято думать, поэтическая речь бесконечно более сыра, более неотделанна, чем так называемая «разговорная» [2, с. 153 — 154].

Созданное автором художественное произведение представляет собой ценность не только в качестве памятника истории, «ее голоса из тьмы веков» (Л. Н. Коган), но и в качестве реального участника духовной жизни современности. Как отмечает Л. Н. Коган, ценность диалога с искусством заключается в том, что именно в искусстве идет диалог с Человеком независимо от времени и пространства его физического бытия, независимо от факта его существования, будь то Человек, созданный творческой фантазией художника, или Человек, реально живший или живущий на Земле [3].

Исследователи диалогичности культуры (М. М. Бахтин, В. С. Библер, М. С. Каган, Э. В. Соколов, Э. В. Ильенков и др.) едины во мнении относительно *незавершенности* диалога, невозможности сказать в нем «последнее слово» (М. М. Бахтин).

С точки зрения формы художественного произведения, его материальной оболочки, основным структурообразующим понятием является жанр, в котором «представлен некий тип «миросозидания», в котором определенные отношения между человеком и действительностью выдвигаются в центр художественной Вселенной и могут быть эстетически постигнуты и оценены в свете всеобщего закона жизни» [1, с. 22].

С точки зрения внутреннего содержания, смысловой и содержательной наполненности текста, доминантой выступает хронотоп. Топос художественного произведения наделяется автором историей, судьбой, временной протяженностью. Художественное время играет определенную роль в творчестве художника, и поэтому через анализ времени произведения возможно понять, в каких отношениях выступает сам художник с реальным ему временем.

Изменяющиеся время и пространство произведения сопровождаются изменением самого человека. И время, и пространство, и человек являются носителями эстетических ценностей.

Любое художественное пространство представляет собой уникальность, в которой находит свое выражение конкретный писатель. То, как выстраивает автор пространственно-временную организацию, какие приемы и методы использует он, отличает одно художественное пространство от другого и является проявлением творческой индивидуальности писателя. Единого и универсального способа создания образа мира в произведении в литературе нет.

В созданной художественной реальности человек (персонаж) актуализирует те духовные ценности, которые отвечают его внутренним запросам и запросам культурно-исторического времени. Дух времени, его текучесть и атмосферу социокультурного пространства преломляются художником через сложные психические и психологические процессы, протекающие внутри личности главного персонажа.

Своим творчеством личность не только вносит изменения и коррективы в культурное пространство, но и продлевает себе жизнь в истории культуры, так как берет во внимание и учитывает запросы своих современников, общества и отдельного человека. Через отношение к истории, через восприятие мировоззренческих, духовно-нравственных и эстетических ценностей проявляется художественное своеобразие творческой личности.

Художник, сумевший реализовать свой творческий потенциал во всей полноте и со всей ясностью, узнается по характерным для него стилистическим приемам и особенностям. Определить собственно-личностное начало можно по четырем параметрам: авторское отношение к действительности, содержательное и языковое своеобразие и специфика концептуальной системы (4, с. 32).

Подлинное искусство всегда смотрит на любое время, в том числе и на современность, как на миг Вечности, а отдельного человека и конкретные человеческие отношения оценивает с точки зрения общечеловеческой сущности и общечеловеческих законов. В художественном тексте подобная перспектива возможна лишь при наличии эстетической составляющей, которая представляет собой то, *как* оценивает окружающее его реальное и художественное пространство, время и людей сам автор. Целостное художественное произведение предполагает наличие разных эстетических оценок действительности: «от полного положительного приятия-восхищения до отрицания-осмеивания. Вся палитра эстетического находит место в творческой деятельности, воссоздается богатство и многоплановость человеческого в мире и самом творце» (4, с. 38).

В культуре прошлых времен художник обладает относительной свободой в выборе тех ценностей и приоритетов, которые, во-первых, отвечают его внутренним потребностям, и, во-вторых, помогают изображению и раскрытию в произведении сути явления.

Исследуя непреходящие ценности, нравственные критерии и последствия их изменений, художник приоткрывает возможные горизонты для искусства. Для того, чтобы понять значимость творческого открытия художника, необходимо учитывать и то, как функционирует художественно произведение: путь произведения от момента его замысла до потребителя.

Филологический анализ художественного текста позволяет рассмотреть, *как* осуществляется диалог на разных уровнях и в различных аспектах. Через личностную характеристику автора произведения, его творца, становится возможным представить пребывание самого произведения в культурно-историческом контексте: от авторского микродиалога внутри текста до макродиалога — когда текст прочитывается сквозь призму культур, просвечивается и высвечивается лучами культур, сталкивается с сознаниями *воспринимающих*.

1. Лейдерман Н. Л. Движение времени и законы жанра. Свердловск, 1982.

2. Манделъштам О. Слово и культура. М., 1987. // Цит. по: Библер В.

С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 301.

3. Коган Л. Н. Теория культуры. Екатеринбург, 1993.

4. Харитонов В. В. Продуктивная и функциональная структура культуры: Кому и зачем нужна культура, кто ее творит и как она функционирует. Монографический очерк. Екатеринбург, 2001.

Н. С. Смолина
Екатеринбург

МЕНТАЛЬНОСТЬ КАК СИСТЕМА УНИВЕРСАЛИЙ КУЛЬТУРЫ

Любое общество, переживающее трансформацию, всегда ставит вопросы о ментальных, ценностных основаниях культуры. Именно в такой ситуации находится российское общество. Нетрудно понять, почему понятие ментальности как проблема современных философских дискуссий в настоящее время приобретает особую значимость.

В последнее десятилетие понятие «ментальность» получило широкое распространение в материалах средств массовой информации, в художественной и публицистической литературе, искусствоведческой критике, политической полемике, в обыденной речи, наконец. Сегодня наблюдается рост интереса к ментальным исследованиям. Растет число публикаций, а самое главное — термины «менталитет» и «ментальность» прочно укрепились в русской речи. Современное российское гуманитарное сообщество занято анализом фундаментальных ценностных констант, универсалий культуры, выступающих основаниями российской жизни, выявлением исторической логики изменения ценностных приоритетов личности и общества.

Логика исследователей сводится к следующему: любое изменение в обществе начинается с изменений сознания, ментальности индивидов, поэтому изучение российской ментальности поможет исследователям говорить о динамике изменений на постсоветском пространстве. В этих условиях термины «ментальность», «менталитет» оказались востребованными, ибо с их помощью оказалось возможным поставить вопрос, какие глубокие процессы социально-психологического, поведенческого, массового характера происходят в этот период.

Ментальность как научное понятие обладает большим потенциалом, поэтому, прежде всего надо теоретически определить его социально-философский статус. Понятийно-терминологические ас-

пекты ментальности весьма сложны и мало разработаны. Дискуссионными остаются само содержание и интерпретация ментальности в философии. Необходимо четко отграничить его от таких понятий, как «национальный характер», «общественное сознание», «образ мышления». Изучение ментальных особенностей расширяет научное представление об отношениях между социумом и личностью, позволяет вскрыть характерные закономерности социальной детерминированности и исторической изменчивости менталитета людей. Менталитет как понятие позволяет соединить аналитическое мышление, развитые формы сознания с полусознанными культурными шифрами.

Ментальность — это междисциплинарная категория, позволяющая выйти на поиски «квинтэссенции» культуры, системы универсалий, характерной именно для этого общества, своеобразного ментального ядра, которое проявляется в коллективном сознании, ориентируя, направляя деятельность, поведение. Первыми к ментальности обратились западноевропейские историки, осознав недостаточность своей традиционной методологии. При изучении ментальности историки обращали внимание на тот пласт сознания, который не был вербализован. Наделяя ментальность определенными субстанциональными качествами (невербализуемость, неререфлексируемость, неосознаваемость, неструктурированность, глубинность, коллективность), историки не предложили методологии исследования ментальности человека той или иной эпохи. Вслед за историей «ментальность» обретает свой категориальный статус и в других гуманитарных науках: культурологии, психологии, антропологии, каждая из которых предлагает свое понимание этого концепта, что затрудняет конструирование целостного, междисциплинарного понимания ментальности. С нашей точки зрения, такое понимание должна предложить философия.

В отечественной традиции нет такого богатого опыта исследования ментальности, как в зарубежной науке, но идеи западноевропейских историков были транслированы и восприняты исследователями. Социально-философское понимание ментальности, учитывающее конкретные особенности социальной действительности, предполагает в качестве денотата категории в социальном бытии — идеальную реальность, отражающую социокультурное состояние сознания субъекта социального процесса, которое складывается в результате исторически длительного и достаточно устойчивого воздействия различных условия бытия, изменяется под воздействием этих условий и определяет деятельность и социально-психологические установки.

Современные исследования сосредоточены на проблеме структуры ментальности, решение которой позволит исследователям дать ответ на вопрос: как исследовать ментальность?

Согласно нашей точке зрения, наиболее продуктивным подходом к проблеме структуры ментальности является аксиологический подход, согласно которому основой ментальности выступают ценности и универсалии. Именно ценности являются системообразующим фактором, они определяют и отражают сущность ментальности. Ментальность в таком случае выступает системой, структурирующей ценностные ориентации, жизненные ценности и универсалии культуры. В рамках такого понимания в сферу интересов исследователя попадают мотивы, потребности, нормы, установки и цели индивида в данном конкретном обществе.

Итак, ментальность как междисциплинарная категория может восприниматься как система, структурирующая ценности, ценностные ориентации и универсалии культуры именно этого общества. Именно такое понимание ментальности предлагает социальная философия.

О. А. Сомсикова
Нижний Тагил

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

Известно, что культура исторически изменчива, ведь конкретная эпоха всегда обладает уникальными экономическими, социально-политическими, мировоззренческими условиями. Но, наряду с этими изменчивостями, на всех этапах развития культуры сохраняется нечто закономерное, незыблемое, общее. Это и есть универсалии культуры. В данных тезисах в качестве таковой мной будет рассмотрено эстетическое.

Эстетическое как самостоятельная категория стало изучаться сравнительно недавно. В истории эстетики его сущность часто постигалась в ходе рассмотрения прекрасного. Это приводило к сужению области эстетики, хотя и сейчас для обыденного сознания эстетическое часто мыслится в качестве синонима прекрасного. Эстетическое выступает как общая характеристика категорий эстетики, в ряду которых прекрасное является наиболее специфичной (поэтому и используется в качестве эквивалента эстетического). С учетом данного замечания правомерно утверждать, что вопрос о природе эстетического проходит через всю историю философии. Основные направления в объяснении эстетического начали складываться уже в античности.

Для пифагорейцев источником эстетического чувства является космос. Ведь греческие понятия «космос» и «косметика» (последнее переводится как «украшать») являются однокоренными, космос гармоничен, прекрасен, совершенен. Интересную трактовку эстетического предлагает Сократ: это — производное от утилитарно-практической значимости предмета (корзина с навозом прекрасна, если она полезна). В системе идеализма Платона прекрасное (наряду с благом и истиной) — проявление идеи. Получается, что эстетическое здесь объективно по своей природе, ведь идеи вечны, совершенны, неизменны. Аристотель пытается выделить специфику эстетического, обнаруживая ее в искусстве. Искусство основано на подражании действительности и знании его правил, благодаря чему вещи приобретают соответствующую им форму, доставляющую радость от узнавания подлинного значения вещей.

В эпоху Средних веков опять-таки эстетическое понимается в качестве прекрасного, а прекрасное — духовность, совершенство, пропорциональность, наличие формы, соразмерность. Источником эстетических чувств является Бог, таким образом, эстетическое объективно по своей сути. Связано это с тем, что Бог — первопричина, источник всякого движения, конечная цель всего сущего. В эпоху Возрождения эстетическое мышление впервые опирается на человеческое восприятие как таковое и на чувственно-реальную картину мира. Категория эстетического зависит от художественной практики, потому что на первом месте здесь не природа, а художник, который в своей творческой деятельности уподобляется Богу.

В эстетике Нового времени отвергается категория мимезиса, на первый план выходит такое качество искусства, как выразительность. Изучаются реакции зрителей на произведения искусства, главная задача искусства — затронуть чувства реципиентов, удивить публику. Поэтому эстетическое здесь понимается как субъективное по своей природе. Первая попытка придать эстетическому категориальный статус появляется в эту же эпоху — А. Баумгартен определяет эстетическое как способность чувственного познания, которое достигает совершенства в искусстве. Вообще же эстетическую позицию эпохи Просвещения можно назвать натуралистической, ведь человек вышел из природы, природа объективна.

Существенный вклад в разработку эстетического внес И. Кант, осмыслив его как способность суждения вкуса об объекте на основе лишнего всякого интереса чувства удовольствия (неудовольствия). Эстетическое выступает у Канта как характеристика субъективной деятельности, которая строится по аналогии с

предметно-практической (принцип целесообразности). Развивая идею Канта об эстетическом как субъективной деятельности, лишенной практических интересов, Ф. Шиллер характеризует эстетическое как игру духовных и физических сил человека, в которой он реализует себя как целостная гармоничная и свободная личность. Г. В. Ф. Гегель выводил эстетическое из деятельности объективного духа, из его имманентной способности созерцать абсолютную идею в ее чувственной форме. Отсюда вытекает объективность эстетического и его надприродный характер. Интересен подход Чернышевского, который связывает эстетическое с родовой сущностью человека, ибо прекрасное связано с понятием человека о достойной жизни. Классический западный подход 19 века — подход К. Маркса — можно назвать социальным, ведь человек — социальное существо, и эстетические чувства человека возникают в процессе общения между людьми.

Современная эстетика интересна тем, что область эстетического не ограничена только категорией прекрасного; активно используются категории безобразного, низменного, трагического. Если в истории эстетики категория безобразного понималась то как момент комического (Аристотель), то как бесформенность, зло (Средневековье), то как полная противоположность прекрасного (классицизм), то, начиная, по сути, с романтизма, безобразное превращается в положительную эстетическую ценность. Это стало принципом для многих направлений авангарда, да и сейчас многие авторы перформансов и хэппенингов обращаются к проблеме уродливого, безобразного, дисгармоничного, гротескного в своих работах.

Таким образом, эстетическое мыслится как одна из универсалий культуры. И, хотя эстетическое исторически вариативно, любая эпоха обращается к нему, ведь искусство — самосознание культуры. Поэтому мы и говорим о таком понятии, как «эстетическая культура» — культура, которая характеризует состояние общества с точки зрения его способности обеспечивать развитие искусства и эстетических отношений. Ядром эстетической культуры является искусство как деятельность, порождающая и объективирующая художественные и эстетические ценности.

Т. Г. Стоцкая
Самара

К ВОПРОСУ О НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Одной из самых актуальных и широко обсуждаемых в гуманитарных дисциплинах является проблема определения статуса со-

временной науки, ее потенциала или его отсутствия. Решение данной задачи неизбежно приводит к реконструкции понятия «рациональность». Именно оно лежит в основе демаркации научной картины мира от других, например, от мифологической или религиозной. Поэтому в научной среде уже давно происходит переосмысление понятия рациональности в соответствии с требованиями современной научной практики. Вопрос о природе рациональности — не чисто теоретический, но и жизненно-практический. Связан он с нарастающим беспокойством о судьбе современной цивилизации, двигателем которой является наука. «Кризисы, порожденные технотронной цивилизацией, и прежде всего экологический — вот что в конечном счете стоит за сегодняшним столь широким интересом к проблеме рациональности», — отмечает П. Гайденок [1, С. 3]. Кроме того, в эпоху постмодернистской культуры, заявляющей о разрыве с культурой классической, происходит процесс, с тревогой наблюдаемый философами: «Интернет, телевидение отвоёвывают сознание человека, переопределяя его в противоположном к классической рациональности направлении» [2, С. 20].

Ведущиеся дискуссии (как академического, так и публицистического уровней) не только не прояснили и не уточнили понятие рациональности, но, напротив, привели к тому, что совершенно неопределенными стали и само понятие, и основания для его уточнения. При всем многообразии подходов в трактовке рационального можно условно выделить три ведущие традиции: классическая интерпретация рациональности, методологический и социокультурный подходы. В современной методологии науки (как западной, так и отечественной) предлагается и обосновывается целый спектр значений рациональности: закрытая и открытая, логическая, эмпирическая, нормативная, содержательно-научная и др.

Не без оснований науку можно все же определить самой совершенной формой рациональности, выражающей последнюю в наиболее рафинированном, полном и законченном виде. Рациональность предстает в науке одновременно основой, условием и способом познания. Она характеризуется по современным представлениям, во-первых, установкой на возможно более широкое, точное, адекватное постижение реальности. Эта установка составляет главный идейный стержень научной рациональности, без которого последняя просто теряет всякий смысл. Во-вторых, научная рациональность отличается целостным строением. Оно включает в себя не просто отдельные теории, понятия, идеи, принципы сами по себе, а их системы, которые выступают основаниями накопления, описа-

ния и понимания изучаемых явлений. Так, выделяются мировоззренческие основания научного исследования (научная картина мира, философские идеи и принципы), логико-гносеологические идеалы и нормы познавательной деятельности, формы и способы организации знания, методологические средства, регулятивные принципы, процедуры и критерии удостоверения результатов познания и некоторые другие [3, С. 706-707].

Содержание научной рациональности исторически изменчиво. Никаких абсолютных, универсальных типов научной рациональности не существует. Поэтому можно говорить лишь об *исторических типах* научной рациональности. Под ними подразумеваются системы логико-гносеологических, методологических и мировоззренческих правил, принципов, идей, которые формируются в ходе научного познания и закрепляются в виде конкретно-исторических норм научной деятельности [4, С. 17]. Иначе говоря, исторический тип научной рациональности включает в себе эталонные программы научного исследования, принятые как необходимые и естественные в соответствующих культурно-исторических условиях. Каждый исторический тип научной рациональности существует в единстве своих исторически неповторимых и одновременно универсальных, «сквозных» черт. К последним, проходящим через всю историю научного познания, относятся системность, доказательность, логическая строгость, концептуальность, рефлексивность, теоретичность, объективность результатов, интересубъективность.

Изменение и развитие научной рациональности обусловлено двумя группами факторов. С одной стороны, характером исследуемых объектов (предметная детерминация); с другой — социально-культурными и историческими условиями, в которых осуществляется научное познание. Именно в соответствии с ними у ученых формируются идеалы и всеобщие нормы познавательной деятельности. И это позволяет говорить о становлении нового исторического типа рациональности.

Исследование исторических типов научной рациональности выводит за рамки изучения и сопоставления научных теорий и предполагает рассмотрение ее философско-методологических предпосылок, в конечном счете — реконструирование того духовного контекста, той смысловой сетки, которая в каждую эпоху определяет человеческую деятельность и мышление. Эта сетка сопоставляет тот незримый общий фон, на котором наука, искусство и философия определяют свой неповторимый образ. Без выявления такого фона вряд ли возможно подлинное постижение того, что

мы сегодня именуем типом рациональности. Чтобы выявить специфические особенности научной рациональности, необходимо сопоставить ее с другими типами познавательного отношения к предмету, которые в конечном счете определяются способом бытия человека в мире, характерным для культуры того или иного исторического периода.

1. Гайденок П. П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 3-13.

2. Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 3-52.

3. Степин В. С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-традиция, 2000. 744 С.

4. Кизима В. В. Культурно-исторический прогресс и проблема рациональности. Киев: Наука Думка, 1985. 214 С.

5. Рациональность на перепутье. Т. 2. М.: Росспэн, 1999. 463 С.

Д. В. Телегин
Реймс, Франция

О НЕКОТОРЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ

Бросающаяся в глаза экспансия английского языка в современном мире, беспрецедентное возрастание его роли в качестве «глобального средства коммуникации» и оказываемый при этом социальный, экономический, политический и культурный двойственный эффект на те или иные сообщества, втянутые в сферу его влияния, требуют теоретического осмысления. Однако, уже сегодня становится очевидным, что в своем «глобальном» формате английский язык, функционирующий, чаще всего, в качестве средства «продвижения» материального развития и прогресса в «физическом» пространстве, одновременно выступает источником обеднения и регрессии в «ценностном» измерении. «Глобальный английский» оказывается при этом «лингвистическим двойником», источником «про-регрессии», а то и «динамического стазиса». Таким образом, возникают и концептуально оформляются две точки зрения, сразу же получающие развитие, с одной стороны, в теориях «лингвистической нейтральности» английского языка, а с другой — «лингвистического доминирования» [1].

Если бросить беглый взгляд на историю функционирования английского языка в социокультурном и политическом полях, а также, в экономической сфере на протяжении последнего столетия,

то траектория его развития обнаружит три этапа. Первый из них, продолжавшийся с начала XX столетия вплоть до 1970-х гг., связан с периодом пика колониализма, когда английский язык занимал высоты первенства. Второй, связанный с дезинтеграцией колониального мира, характеризуется напряжением между преобладанием английского языка, с одной стороны, и стремлением правительств бывших колоний к восстановлению роли национальных языков. Конец XX столетия и начало XXI века демонстрируют новый взлет влияния английского языка, ассоциируемый с распадом советского блока и процессами глобализации. Если численность говорящих на национальных языках во многих странах либо сократилось, либо осталось на прежнем уровне, то число англоговорящего населения растет в экспонентной пропорции.

Хотя существует определенное согласие по поводу того, что стремительное распространение английского языка и его принятие в качестве универсального средства коммуникации тесно связано с глобализационными процессами, внутри данной общепринятой точки зрения наблюдается существенное расхождение позиций относительно того, что играет определяющую роль — строго технические соображения или же более широкие интересы власти. Другим моментом разногласий является вопрос о том, следует ли считать последствия распространения данного процесса положительными или же негативными для ассимилирующих его сообществ, в том смысле, например, не представляет ли собой все более активное проникновение английского языка как *lingua franca* непосредственной опасности для множества иных языков, особенно для языков менее многочисленных национальных сообществ. Аффирмативная точка зрения, подчеркивающая позитивные моменты распространения английского языка, представлена в сборнике работ *Post-Imperial English* [2]. Смысл данных исследований сводится, в основном, к тому, что в условиях углубляющейся глобальной взаимозависимости, разнообразные функции, которые обычно осуществляются языком, могут выполняться лишь на основе «разделения труда» между различными языками. В то время как локальный язык остается «привязанным» к определенной группе людей и выступает для них жизненной средой, в которой данная группа продолжает существовать как сообщество с определенными традициями и идентичностью, английский язык предлагается рассматривать как отдельную, нейтральную языковую структуру, выступающую в качестве инструмента коммуникации в более широком контексте. Хотя авторами такой точки зрения признается колониальное наследие английского языка, основной акцент дела-

ется не столько на преимуществах, сколько на прерывистости развития данной тенденции. Если в прошлом отношение английского к локальным языкам и имело конфликтный характер, в настоящее время оно позиционируется в значительной степени как «мирное сосуществование», поскольку различия в их статусе основываются теперь скорее на функциональной специализации, нежели на власти и авторитете. Как полагает Дж. Фишман, «в обозримом будущем глобальные тенденции мироустройства все более будут основываться на употреблении английского языка, тогда как локальная жизнь индивидов будет все более связана с национальными языками и культурами, при этом эти два отношения будут взаимно дополнять друг друга, удовлетворяя различные потребности, ассоциируемые с современной жизнью» [3].

Иная точка зрения, подчеркивающая пагубные последствия распространения английского языка в современный период, представлена в книге Р. Филиппсона *Linguistic Imperialism* (1992) и других его работах. Она сводится к тому, что язык неотделим от локальности, в которой он выступает в качестве родного языка и, тем самым, от приоритетов интересов акторов, являющихся его изначальными носителями. То есть, следуя подобной логике, современное различие в статусе английского и коренных языков представляет собой скорее отношение неравенства и подчинения, чем взаимной полезности. Р. Филиппсон, разумеется, не отрицает того, что язык должен реализовать противостоящие друг другу функции выражения идентичности и взаимопонимания. Он, однако, не согласен с утверждением о том, что такое «разделение труда» между языками наилучшим образом реализуется при параллельном функционировании языков, видя в самом факте все более обширного использования английского языка для понимания и коммуникации в широком контексте проявление систематической политики лингвистической дискриминации (*'linguicism'*), ведущей, в своем крайнем варианте, к вымиранию многих малых языков — «языковому самоубийству» (*'linguicide'*).

Касаясь вопроса об одновременном функционировании различных языков, следует обратить внимание на то обстоятельство, что само наличие нескольких или множества языков в тех или иных странах мира обусловлено демографическими, историческими и культурными причинами. Поэтому основные различия между теми или иными странами в языковом отношении проявляются в характере мультилингвизма, присущего определенной исторической и социокультурной ситуации, что требует для своего адекватного понимания учета динамики перемен в отношениях

между различными языками, а также учета направленности самих этих перемен.

Если рассматривать страну как географическую территорию, возможно представить ее как некий кластер языков, не акцентируя функциональные отношения между данными языками. Такое представление было бы, однако, предельной абстракцией, поскольку любая страна — это, прежде всего, политический союз со своими политическими границами. Более того, любая из стран — это не просто политически ограниченная территория, она объединена на основе идеи нации, определяемой характерными для нее системами ценностей, институтов и символов. Язык при этом играет, как правило, доминантную роль в определении нации. Поскольку понятие страны включает также и понятие социальной общности, то язык выступает также в качестве одного из важнейших принципов социального структурирования данной общности. Отсюда со всей очевидностью следует, что языки, сосуществующие в рамках той или иной страны, взаимодействуют друг с другом на политической и социальной основах. Различия в формах мультилингвизма между теми или иными странами, таким образом, заключаются в различиях форм и видов социальных и политических взаимосвязей между ними. Языковая политика, таким образом, это не то, что касается лишь одного языка, она предполагает, со своей стороны, учет функционального взаимодействия языков и может варьироваться: от доминирования одного языка над всей совокупностью иных языков, до уравнивания властных отношений между несколькими языками, сосуществующими параллельно [4].

Разумеется, сам по себе уровень национального государства является лишь одним из возможных уровней взаимодействия языков. В качестве иных уровней может выступать как определенное сообщество, так и отдельный индивид. При этом, структура взаимодействия на данных трех уровнях может существенно различаться. Об этом говорит тот очевидный факт, что не все языки, функционирующие в данной стране, используются всеми проживающими на ее территории сообществами, а также, что не все члены этих сообществ говорят на этих языках. Поскольку языковые потребности отдельных людей, сообществ и страны в целом далеко не всегда совпадают, естественно, что и взаимоотношения между языками, выстраиваемые на данных трех уровнях, будут различными. Языковая политика, таким образом, предполагает выбор определенного языка для осуществления той или иной социокультурной функции. Что касается мультилингвизма, очевидно, можно говорить, по крайней мере, о трех возможных его вариантах в

плане языковой политики. Это может быть политика, направленная либо на устранение ситуации многоязычия, либо на толерантное к ней отношение, либо на активную ее поддержку и последующее развитие. Три названные категории языковой политики могут быть более ясно представлены в связи с понятием сферы функционирования языка. Наиболее очевидным и значимым может быть различение общественной и личной сфер в использовании языка. Так, если для общественной сферы, к которой можно отнести образование, государственные структуры, суд, и пр., характерна тенденция языковых сообществ к конвергенции и конкуренции, то личностной сфере (семья, местный рынок и места проведения досуга) присущи в большей степени отношения согласия по поводу используемых языков (языка). Распределение языковых функций может проявиться, по меньшей мере, двумя способами. Может существовать, например, одновременно два официальных языка: это зависит от исторических и демографических обстоятельств той или иной страны. Тем не менее, гораздо более характерна функциональная дистрибуция языков независимо от регионального и стратификационного деления.

Вполне понятно, что предпочтение, оказываемое доминирующим в политическом смысле языкам, заложено в самой языковой политике, ориентированной на монолингвизм. Однако, как показывает практика, это происходит и в тех случаях, когда официальная политика направлена на распространение принципа многоязычия — это проявилось, например, в ряде пост-колониальных стран, правительство которых стремилось снизить влияние колониальных языков, в частности, английского, в общественной сфере. Такая политика столкнулась со стремлением значительной части населения сохранить роль английского языка, прежде всего, как средства преподавания для своих детей, определяемого экономическими императивами. С точки зрения местных сообществ, в политике мультикультурности и многоязычия скрывается «неявная программа» потенциальной дискриминации, в том смысле, что стремление сохранить одновременно несколько языков, например, в преподавании, способствует дальнейшей социальной дифференциации и отражает, тем самым, интерес элиты к сохранению своей монополии на владение универсальным кодом общения, обеспечивающим доступ к экономическим и политическим преимуществам. Таким образом, очевидно, что официальная языковая политика — далеко не единственный фактор, определяющий лингвистический выбор и предпочтения населения: важным критерием в том или ином языковом выборе выступает рынок как социоэкономический импера-

тив [5]. Экономические силы в формировании мополингвальных предпочтений вступают, таким образом, в очевидное противоречие с культурными предпочтениями. Наглядной иллюстрацией этому может служить распространение английского языка не только в европейских странах, но и в мировом масштабе, *de facto* становящегося *lingua franca* для населения ряда стран, особенно в институциональной и экономической сферах.

1. Lysandrou Ph., Lysandrou Y. Global English and proregression: understanding English language spread in the contemporary era. // Economy and Society. 2003. Vol. 32. No. 2. P. 207.

2. Conrad A. & Rubal-Lopez A. (Eds) Post-Imperial English. Berlin & N. Y.: De Greuter, 1996. 668 P.

3. Fishman J. A., et al., P. 640.

4. Annamalai E. Language Policy for Multilingualism // Working Papers of World Congress on Language Practices. Barcelona, 16-20 April 2002. <http://www.linguapax.org/congress/plenaries/annamalai.html>. P. 1.

5. Annamalai E., op. cit. P. 6.

И. В. Цветкова
Тольятти

ФЕНОМЕН ВНУТРЕННЕЙ СВОБОДЫ В ИРРАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

В русской философии на рубеже XIX и XX веков усиливаются духовные искания, которые приводят к критике рационалистической философии. В рамках этой традиции свобода — это установление ограничений при обосновании их разумности, необходимости. Реализация данной модели свободы имеет большое значение в индивидуальной и социальной практике, поскольку она освобождает людей от мучительного страха перед неопределенностью, неизвестностью. Рациональная свобода призвана давать гарантии и уверенность в завтрашнем дне. Она позволяет сохранить чувство собственного достоинства, не ущемляя права других людей, не оскорбляя их чувства.

В религиозных концепциях экзистенциализма, персонализма, анализируются конфликты и противоречия, которые возникают в связи с игнорированием внутренней свободы. Философы видят основное препятствие в ее реализации в том, что она основывается на знании, поэтому подвергают сомнению значение разума, рациональности и противопоставляют им религиозную веру. Таким образом, данные концепции, борясь за внутреннее освобождение

человека, идут по пути игнорирования внешних условий, определяющих ее возможности. Внутренняя свобода находит проявление в виде индивидуального бунта против социальных форм, порабащающих личность.

Сущность проблемы свободы не сводится только к проблеме выбора модели поведения человека в обществе, писал Н. А. Бердяев. Свобода, согласно Бердяеву, это независимость личности от внешнего влияния, свобода — это творческая сила. Проблема свободы не сводится к выбору из предлагаемых альтернатив поведения, а, прежде всего, включает созидание личностью добра и зла. Самое состояние выбора может давать человеку чувство угнетенности, нерешительности, даже несвободы. Освобождение наступает, когда выбор сделан и человек приступил к творчеству, поскольку свобода несет с собой новизну.

Н. А. Бердяев пренебрежительно относится к рассмотрению проблемы выбора при анализе внутренней свободы и называет этот аспект «школьным», вероятно, имея в виду, то, что он не требует специального философского анализа. Между тем, проблема выбора не сводится только к альтернативе добра и зла, когда они явно противопоставляются друг другу и выступают в качестве метафизических категорий. Внутренняя свобода человека связана с осознанием множественности альтернатив, с представлением о том, что реализация каждой предполагает необратимые изменения в жизненном пути личности. Поэтому основанием внутренней свободы является ответственность, выступающая главным принципом поведения личности. Ответственность включает как внутреннее регулирование поведения человека на основе нравственных норм (совесть), так и признание прав других людей на удовлетворение их потребностей, достижение ими счастья. Соотношение свободы и ответственности анализируется Бердяевым в контексте соборности. Религиозный долг — участвовать во всеобщем спасении мира и всего живущего, а не во всеобщей гибели. (См.: 1. С. 249-250). Таким образом, данная концепция игнорирует рассмотрение социальных связей индивида, видя в них препятствие для духовного освобождения. Отношение личности и общества строятся на основе конфликта, инициатором которого является личность. Духовная свобода выступает следствием бунта индивида против общества. Любые формы общественной жизни, которым индивид подчиняется, рассматриваются как силы порабления.

С позиций персонализма внешняя свобода вторична по отношению к внутренней. Идеальным вариантом, согласно И. А. Ильи-

ну, является процесс, в котором каждое новое поколение получает в детстве воспитательный заряд внутренней свободы, а потом, к зрелому возрасту, — все увеличивающуюся от поколения к поколению долю внешней свободы. Цель обретения внешней свободы, постижение религиозного смысла всех правовых установлений и государственных законов. Помочь человеку в его внутреннем освобождении и в установлении его духовной самостоятельности может, прежде всего, духовное общение с другими людьми.

В учениях русских религиозных философов большое значение в понимании духовных основ внутренней свободы имело представление о свободной церковной жизни, воспринятой мистически. Однако достижение этого идеала предполагает коренное переустройство социальных условий на принципах рационализма, поскольку оно предполагает изменение законодательства, системы воспитания и образования с учетом уважения прав и свобод личности.

Таким образом, отвечая на вопрос о возможности создания иррациональных концепций внутренней свободы, на основе анализа произведений русских религиозных философов, следует ответить отрицательно. Эти размышления о свободе выстраиваются на основе догматического противопоставления категорий, которые не допускают переходных форм, взаимного дополнения противоположностей. Свобода противопоставляется рабству и рассматривается с позиций автономного индивида, который игнорирует значение социальных связей. Любые формы общественной жизни выступают силой порабощения индивида, поэтому протест против общества рассматривается как единственный способ достижения свободы. Однако подобное понимание внутренней свободы не отрицает значение рациональных принципов. Они выступают гарантиями самого существования личности, в социальном и духовном аспектах. Наилучшим регулятором свободы, несомненно, является совесть, нравственные, религиозные чувства. Однако это не исключает значения рационального отношения к праву и другим социальным нормам. Если они не эффективны, то это приводит к обострению чувства несправедливости, нигилизму в отношении к общественным нормам, разгулу насилия и произвола. Тогда внутренняя свобода превращается в источник разрушения личности и общества.

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 2004.

2. Ильин И. А. Обоснование свободы // Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи. М., 1993.

3. Ильин И. А. Собрание сочинений. Т. 9-10. М., 1989.

ДОЛГ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Долг в смысле необходимости напрямую связан с удовлетворением жизненных потребностей человека. В индивидуальном порядке человек вынужден обеспечивать себя как минимум в питании, отдыхе, стремиться к комфорту условий существования и деятельности. Эту насущную необходимость можно условно назвать долгом по отношению к себе, своему телу. В зависимости от содержательности внутреннего мира человека, разнообразия его интересов и занятий, необходимыми им признаются также и потребности интеллектуального, эмоционального и духовного плана.

Но было бы, пожалуй, нелепо рассматривать долг вне социальных отношений. Ведь долг скорее выступает как социальная характеристика, является мерой согласованности индивидуальных и общественных интересов. Долг с этой точки зрения, очевидно выражается нормативностью мышления и поведения индивида внутри сложившейся, данной ему априори, культурной ситуации. Значит, долг выступает здесь в качестве мотива, оправдывающего стиль жизни индивида; в качестве моральной оценки, степени осознанной полезности своей жизни окружающим.

Долг, значит, необходимо связан с окружающими людьми, его можно определить как форму разумного согласования поступков индивида с их интересами. Эта особенность позволяет упоминать о долге как априорном свойстве человека, которое состоит в благодарности окружающим людям за то, что, не прилагая никаких дополнительных усилий, человеку можно пользоваться техническими и творческими продуктами многовековой общечеловеческой культуры. Человек изначально обязан культуре условиями комфортного существования [4]. Но эта обязанность предполагает и взаимное отношение: долг человека, по мнению гуманистов, состоит в том, чтобы не только потреблять культурные блага, черпать их из сокровищницы культуры, но и создавать их в служении грядущему человечеству [6].

Исследуя происхождение понятия «долг», нетрудно видеть, что оно тесно перекликается с религиозными установлениями. В одном случае говорят о долге перед Богом. Он состоит в возвращении человека к первичному состоянию благодатной чистоты и творческой интенсивности духовной жизни. Здесь нормативной основой долга выступают нравственные предписания, религиозные за-

поведи. Долг человека состоит в согласовании религиозных норм с повседневностью жизненного уклада. Нетрудно видеть в конечном счете, что внешне обусловленный религиозный долг преломляется в индивидуальной жизни посредством переживания чувства вины, благодарности и совести. И все религиозное содержание долга сводится к единственной заповеди смирения и любви.

В ином случае рассматривают религиозный долг перед людьми. Он начинает осознаваться человеком с признания той очевидности, что окружающие люди облегчают ему жизнь своими молитвами, советами и заботой. Вместе с тем, они ведь совсем не обязаны по необходимости (не должны) делать все это. Позиционируя себя в качестве души, человек связан с остальными людьми лишь условно, в зависимости от спонтанного проявления ими добрых чувств, а безусловно, абсолютно — только с Богом. Но существенно, что это общение с Богом, любовь к нему по принципу зеркала протекает через бескорыстную искреннюю помощь другим людям, которых должно деятельно любить, научившись видеть в них Его образ.

С психологической точки зрения долг сводится, как нам представляется, к ответственности за свои слова и поступки. В процессе социализации индивид шаг за шагом начинает вмешиваться в течение жизни окружающих людей. К слову сказать, он достигает известной самореализации в обществе именно при их помощи. В этом случае актуализируется противостояние индивидуальных и социальных интересов, чаще неосознанное: «В нашей культуре наиболее важный невротический конфликт — это конфликт между навязчивым, бездумным стремлением всегда быть первым и потребностью быть всеми любимым» (7: 348).

По ходу развертывания этого скрытого конфликта между человеком и культурой можно наблюдать и возникающую необходимость нравственной оценки своих поступков. Вот эта способность обосновывать собственные действия, предвидеть их последствия для окружающих людей и называется ответственностью. Мера взятой на себя ответственности выражает то, насколько зрелой и самостоятельной личностью является данный индивид. Ответственность во многом зависит от смелости характера, убежденности в истинности своих жизненных позиций, принципиальности поведения.

Многие люди, избалованные в детстве, инфантильные, считают себя слабыми, беспомощными, неспособными противостоять общественному мнению, делать самостоятельный выбор, мотивировать свое поведение. Эти психологические особенности характера оз-

начают по сути задержку в личностном развитии и напрямую приводят к душевным заболеваниям, недееспособности [5]. Такие люди в будущем становятся конформистами, они просто боятся брать на себя любую ответственность, обосновывать свои поступки, огорчаться или радоваться их последствиям. Полагая себя до как будто бы еще в материнской утробе [3], они передают все возможные объяснения и оправдания, возможные горести и радости, сначала родителям, а затем общественному мнению.

Указанная инфантильность мышления и поведения, самолюбование и нарциссизм культивируют в людях безответственность и отсутствие каких-либо социальных обязательств, отсутствие социального долга. Средствами массовой информации и пропаганды это душевное состояние провозглашается как новая социальная норма. Так воспитанные индивиды, симулируя некую свободу и самовыражение, на самом деле исповедуют двойную мораль или цинизм. В обществе, пребывая под властью принципа личной пользы, они не считаются с интересами других людей, их оценки и поступки часто становятся непредсказуемыми.

При этом, как они считают, окружающие люди, также как и родители, будто бы обязаны (должны!) им помогать и во всем обслуживать их потребности. Это, на наш взгляд, ложное понятие о долге, характерное для потребительского отношения к людям. К сожалению, оно стало очень распространено в современную эпоху процветания индивидуализма и так называемого свободного воспитания (его практического отсутствия в кругу семьи.)

Специфически обыденное, житейское понимание долга также соотносится зачастую с чрезвычайно узким пониманием социальной нормы. Долг перед обществом нередко сводится всего-навсего к исполнению законодательства.

В более широком аспекте негласных нравственных установлений, по аналогии с религиозными заповедями можно говорить долге как «правилах хорошего тона». Квинтэссенцией нормы, подобно религиозной любви, в социальном измерении выступает, на наш взгляд, золотое правило этики [2]. В сущности, в нем утверждается, что если человек не способен к любви, если в нем нет деятельного сострадания к людям, то он будет все же способен приносить добро, задействуя хотя бы свое социальное чувство, продуктивное воображение и ум.

Здесь долг опять-таки понимается как разумное начало в человеке, способность не только действовать, но перед тем, предсказывая последствия, рассуждать о своих поступках, в то же время и сохранять единый принцип бытия, проявляющийся одинаково не-

зависимо от жизненных ситуаций. Долг выступает как нравственный аспект мыслительной деятельности, рациональное начало избранного индивидом жизненного уклада. Здесь хотелось бы отметить, как связаны «правила хорошего тона», исполнение которых полагается долгом воспитанного человека перед культурой и рациональностью.

В современном разнородном обществе говорить о всеобщем долге перед людьми представляется некорректным. Абсолютная универсальная мораль возможна, на наш взгляд, лишь в традиционном религиозном государстве, где она надежно обоснована догматами веры. В условиях же, когда жизненные установления, интересы и занятия людей различаются принципиально, говорить о всеобщих нормах неприемлемо. С другой стороны, хочется избежать релятивизма и найти все же общие основания для нравственных понятий. Таким надежным основанием может выступать не отношение индивид-общество, а лишь диалогические отношения между индивидами внутри конкретной социальной группы.

И вот, в этом частном конструктивном аспекте раскрывая сущность «правил хорошего тона», мы обнаруживаем, что долг — это негласные обязательства, которые человек добровольно принимает на себя, за которые он способен нести отчет (радоваться или извиняться) перед другим конкретным человеком. Такой долг часто понимают как «воспитанность». Другой всегда изначально настроен на некоторую форму отношения к себе, он ждет от нас определенной манеры поведения, манеры общения и образа действий. Предполагая, каково содержание этих ожиданий другого в каждом конкретном случае диалога, намереваясь строить отношения определенной глубины и качества, мы с готовностью принимаем на себя и должные формы мышления и поведения. Долг выступает в межличностном диалоге как готовность принять другого как самоценную личность, оправдывать его ожидания, нести ответственность за возможные разочарования в нас.

Нарушение долга вызывает глубокие и неприятные душевные переживания тревоги, неуверенности. Оно показывает, что ожидания не оправдываются. В конечном счете, это убеждает, что источником несчастий оказывается наивная, ни на чем не основанная вера в человека, сохранить которую помогает лишь стоическая мораль.

«Поутру следует сказать себе: «Сегодня мне придется столкнуться с людьми навязчивыми, неблагодарными, заносчивыми, коварными, завистливыми, неуживчивыми. Всеми этими свойствами они обязаны незнанием добра и зла. Я же, после того, как познал

природу добра — оно прекрасно, и природу зла — оно постыдно, и природу самого заблуждающегося — он родной мне не по крови и общему происхождению, а по духу и божескому определению, — я не могу ни потерпеть вреда от кого-либо из них — ведь никто не может вовлечь меня во что-либо постыдное, ни гневаться на родного, ни ненавидеть его...» [1: 13].

Итак, поскольку наш долг связан с ожиданиями относительно нас, то нарушением его являются так называемые алогичные поступки. Алогичность следует понимать как обнаруженное несоответствие между мыслями, словами и действиями.

Например, если не сохраняется принципиальность мышления, взглядов человека, возникает неуверенность в тождественности его личности, в ответственной самостоятельности. Возникает вопрос о двойственном, лицемерном поведении. В этом смысле нарушенный негласный долг оказывается сопоставим с честностью, которую, вопреки нашим ожиданиям, подменили заведомой ложью.

В ином случае, когда поступки не соответствуют словам человека, возникает чувство его легкомысленности, ненадежности. Необязательность человека проявляется в безразличном отношении к вопросам, просьбам, которые мы считаем серьезными и важными. Нарушенный долг здесь имеет более оскорбительный характер, поскольку лишает нас реальной помощи. Ожидания не оправдываются, поскольку не исполняются обещания и договоренности.

Резюмируя сказанное, можно заметить, что долг как негласные обязательства и ожидания, ответственность за слова и поступки выступает определяющим фактором для межличностных отношений любого уровня и глубины. Он поддерживает веру в человека, в духовность его существа, через исполнение заповедей любви или хотя бы «правил хорошего тона», «воспитанности». Неисполненный долг является источником чувства вины, тревожности и других душевных страданий; он всегда осуждается обществом в целом или окружающими, близкими нам людьми, вызывает разочарование в нас, требует объяснения причин и искренних извинений.

1. Аврелий, М. Размышления. М.-СПб., 2001.
2. Кант, И. Лекции по этике. М., 2005.
3. Ранк, О. Травма рождения. М., 2004.
4. Селиванов, Ф. А. Избранное. Тюмень, 1998.
5. Фрейд, З. Основной инстинкт. М., 1997.
6. Фромм, Э. Бегство от свободы. Мн., 2003.
7. Хорни, К. Психология женщины. М., 2003.

ВРЕМЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ В МУЗЫКАЛЬНОМ ТВОРЧЕСТВЕ О. МЕССИАНА

В исследовании, посвященном философским и музыкально-теоретическим взглядам крупного европейского композитора XX века О. Мессиа́на — его «Трактате о ритме, цвете и орнитологии» — дается наиболее отчетливое представление о том, как понимал Мессиа́н время и ритм в музыке. Музыка есть форма, в которой обнаруживает себя время. Композитор всегда придерживался той точки зрения, согласно которой ритм является изначальным и основным элементом музыки. Понимание ритма, в свою очередь, рождается из осознания проблемы времени.

В своих рассуждениях о времени Мессиа́н отталкивается от античных мыслителей: «Всякое целое имеет начало, середину и конец» (аксиома Аристотеля). Композитор также ссылается на Фома Аквинского и его трактат «Сумма теологии» в части отношения Времени и Вечности: «Вечность есть вся полная одновременность (совокупность времен), а во времени есть до и после» (Св. Фома — Сумма теологии — «О вечности Бога», раздел 4). Между вечностью и временем нет непосредственной связи, Эвум (бесконечное дление, «веки вечные») становится медиатором между ними — это не до и не после, это состояние дления непосредственно, состоящее из последовательности.

Если принять во внимание существующее положение вещей в науке о времени, то, опираясь на А. Бергсона, Мессиа́н занимает наиболее актуальную по сей день позицию в этом отношении. Свое философское построение Бергсон начинает с обсуждения ощущений, наших чувств, и этим оно близко любому обостренно чувствующему субъекту — художнику, писателю или композитору. Наличие разных степеней в интенсивности ощущений помогает понять, что такое пространство. Любое ощущение связывается с внутренним усилием; любое усилие выстраивает ряд, который наше сознание истолковывает как непрерывное движение в пространстве. Создается образ внутренней множественности состояний, сосуществующих одновременно, а усилия движутся одно подле другого. Это — пространство внутри нас. Оно однородно. Неразрывно с этим внутренним пространством возникает и длительность ощущений. Последовательность ощущений и создает длительность, которую можно представить как поток мельчайших мгно-

вений, которые может зафиксировать только наше сознание. Их свойством является континуальность, чистая непрерывность. Для того, чтобы быть длительностью, ей нужно состоять из разных по своей природе вещей. Как только начинается счет, так кончается длительность и начинается пространственность. Чтобы уловить явление чистой длительности, в музыке не должно быть никаких повторов, симметрий, ничего такого, что позволило бы нашему сознанию считать и сопоставлять.

Наша природа не дает нам возможности мыслить непрерывность, мы можем схватить лишь последовательный ряд неподвижных мгновений, подобных ряду фотографий, моментально заменяющих одно другое — как в кинематографе. В мышлении всегда возникает точка (мгновение, фотография, кадр) «остановленного времени» и «дыра» (черная граница кадра), тот темный момент, в котором таится «чистая длительность». Для Мессияна «точки» и «дыры» имеют принципиально важное значение. Поэтому мысль о времени должна быть прерывной, а музыка, претендующая на отражение образа Времени, — составлена из кусочков — кадров. Отсюда вытекают две фундаментальные для Мессияна композиторские идеи: вербальный текст с пробелами и музыка с «молчащими» моментами. Роль «незвучащего» в музыке становится принципиально важной, осмысленной и детализированной: это разграниченные, отмеренные паузы, ферматы, генеральные паузы неопределенной длительности. Эта длительность трудна для осознания и переживается мистически.

Обстоятельство, что все сотворенное имеет свой срок, приводит композитора к выводу о совмещении этих сроков друг с другом, об их наложении. За этим стоит образ Жизни как некоего потока, где разные края движутся с разной скоростью и весь он складывается из неравномерно ускоренных течений — лучей, которые сосуществуют в одновременности. Есть время звезд — оно страшно медленное, звезды живут миллионы лет; есть время гор, они живут в процессе складывания геологических эпох, тысячелетиями; есть время человеческое — физиологическое, психологическое; есть время атомов, совсем короткое. Вселенная и человечество живут среди наложения времен. Они также живут среди наложения ритмов. Сущность мира — полиритмия.

Очевидно, что Мессиян понимает время не столько через гуманитарные, культурные концепции, сколько через биологические и философские. То, как Мессиян мыслит время, выдает его незаинтересованность в рационально-материалистическом объяснении этого феномена (из его анализа выпадают концепции времени

всех поколений мыслителей Нового времени, от Декарта до Огюста Конта). Тончайшее чутье композитора и мыслителя позволило Мессияну уловить одну из фундаментальных идей всего XX века: овеществленность времени, возможность переживать его как особую энергетическую субстанцию, которой можно управлять. Отдельные стороны мессияновского мира времени и ритма покоятся на новейших представлениях в области физики, астрономии, психологии, философии; они отражают, фокусируют тот новый облик Вселенной, который усилиями ученых сложился за последние десятилетия. Творчество Мессияна послужило могучим толчком для новых поисков: его ученики (П. Булез, К. Штокхаузен, Я. Ксенакис) воспользовались наиболее плодотворными идеями, продолжив создание новой теории времени и ритма.

1. Екимовский В. О. Мессиян: Жизнь и творчество. М., 1987.
2. Зотов А. Ф. Современная западная философия. М., 2001.
3. Канке В. А. Философия. М., 2003.
4. Мелик-Пашаева К. Л. Творчество О. Мессияна. М., 1987.
5. Платон. Тимей. М., 2004.
6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1994.
7. Руднев В. П. Словарь культуры XX века: ключевые понятия и тексты, М., 1999.
8. Цареградская Т. В. Время и ритм в творчестве О. Мессияна, М., 2002.
9. Ясперс К. Всемирная история философии. СПб., 2000.

Л. А. Шумихина
Екатеринбург

ТЕМА УНИВЕРСАЛИЙ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Культурная антропология XX века, располагая огромным эмпирическим материалом, «наработанным» этнографией и археологией, создавшим базу для нового уровня развития, как наука выходит на теоретические исследования. В результате методологический инструментарий культурной антропологии конца XX века становится более теоретическим, что потребовало высокой степени обобщений и обращения в осмыслении культурных процессов к категориальному аппарату философии. В этой научной ситуации интерес к понятию «сущность человека» как важнейшей универсалии культурологического исследования представляется вполне оправданным, более того — закономерным.

Развитие философского знания еще до появления не только культурной антропологии как науки, но и самой культурологии уже не раз демонстрировало важность методологической значимости этой универсалии и в разных направлениях и школах ее представляли различно:

К. Маркс — «сущность человека — совокупность общественных отношений»;

З. Фрейд — индивидуальное бессознательное: человек — «вытеснитель влечений» (З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия);

К. Юнг — коллективное бессознательное;

Х. Плеснер и А. Гелен — биологическая недостаточность природы человека: «человек застрял на стадии обезьянего эмбриона» (Х. Плеснер. Ступени органического и человек);

М. Шелер — духовность: «экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни»... Такое духовное существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира, открыто миру»¹.

Сопrotивляясь жесткой логике развития научного знания от эмпирии к теории и будучи еще внутренне привязанным к эмпирическому уровню исследований культуры этнографическим материалом, американский культурантрополог XX века К. Гирц пытается бросить вызов поискам «сущности человека» как необходимой универсалии в исследовании культуры, о чем пишет в работе «Влияние концепции культуры на концепцию человека» следующее: «До сих пор считалось, что огромное число различий среди людей в их верованиях и системе культурных ценностей не имеет значения в определении природы человека, что различия эти — есть лишь искажения, скрывающие от глаз то, что есть человеческого в человеке — постоянное, общее, универсальное»². Бросая вызов всем концепциям, ищущим «сущность человека», К. Гирц отрицает образ его неизменной природы, независимой от времени, места, обстоятельств и сферы деятельности. Пытаясь развенчать универсалистский взгляд на человека, Гирц, тем не менее, не может обойтись без самого понятия «сущность»: «сущность переплетена с тем, где он (человек — Л. Ш.) находится, кто он есть, во что он верит. И отделить сущность от ее конкретного проявления невозможно», По мнению Гирца, человек всегда играет какие — то роли: люди могут сменить роли, стиль исполнения, даже «пьесу», в которой играют, но все они всегда играют. Это обстоятельство чрезвычайно затрудняет проведение границы между тем, что «естественно,

универсально и постоянно в человеке и тем, что в нем особенно, временно» (К. Гирц. Указ. Соч.).

Итак, существует ли «природа человека» как таковая, или человек таков, каким его делает данная культура и нет никакой универсальной сущности человека? — вот вопрос, получить определенный ответ на который было очень важно в методологическом отношении не только для Гирца, но в целом для культурной антропологии XX века. Или есть некая универсальная сущность человека и тогда есть некие обязательные характеристики мира человека как мира его культуры или культура (а значит — и человек как мир его культуры) — лишь нечто уникальное и конкретное. Пытаясь разрешить эту дилемму при обращении к конкретному этнографическому материалу (к примеру, культура балийцев), Гирц приходит к выводу, что хотя «природы человека как таковой» не существует и люди становятся такими, какими их делает культура, сущность человека нельзя признать вариативной «как смену костюма или грима». При таком подходе обрываются «наиболее крепкие философские якоря и начинается дрейф в неизвестные и опасные воды». Опасные потому, что, как выражается Гирц, «если человек стоит «за», «под» и «поверх» своих обычаев, то самого Человека можно либо вообще потерять из виду, «либо он без остатка растворяется в своем времени и пространстве, дитя и полный пленник своего века». (К. Гирц, Указ. Соч.). Осуждает Гирц и другую методологическую крайность — попытку «спрятаться под покровом беспродных универсалий», так как не существует абстрактной сущности человека, независимой от его культуры. Человек завершает себя посредством культуры, но не посредством культуры как целого, а вполне конкретных ее форм и проявлений: национальной и этнической, культуры привилегированных слоев социума или простонародной, академической или коммерческой.

Поскольку культурная антропология XX века определяет культуру как «научаемое поведение», то есть культура рассматривается как символический механизм контроля поведения человека, то человек может самореализоваться лишь руководствуясь паттернами культуры. В рамках этой методологии К. Гирц и делает вывод: путь к познанию человечества и Человека лежит через уяснение особенностей не только разных культур, но и «разных видов индивидов внутри каждой культуры».

Итак, по Гирцу, к общему приходим через анализ особенного. С точки зрения диалектики — истина древняя, ставшая уже тривиальным суждением. К тому же автор, предложив учитывать «виды индивидов внутри каждой культуры», сути проблемы соотношения

«общего» и «особенного» вовсе не раскрыл, а, скорее, — сокрыл ее за зыбкими понятиями. Ни в этой работе К. Гирца, ни в последующих его трудах мы так и не находим ответа на вопросы: «Что есть «общее»? Что К. Гирц считает «сущностью человека»? В своей, так называемой, «эволюционной концепции культуры», К. Гирц сам теряет, выражаясь его словами, «крепкие философские якоря». Он не принимает ни одного из универсальных определений сущности человека, разработанных его предшественниками, и своего оригинального тоже ничего не предлагает. Но тема универсалий как важная методологическая проблема культурной антропологии в его творчестве прозвучала как важнейшая.

Тема универсалий стала ключевой и в связи с еще одной методологической проблемой. Стремление понять причины сходства и различия культур привели культурантропологов к поиску совершенной модели культуры — «универсальной культурной модели». К примеру, американский исследователь Дж. Мердок, исходя из общей логики развития всех культур, приходит к выводу, что существуют универсальные черты культуры, истоки которых надо искать в истории человечества и поведении человека. В основу такой модели он кладет «культурную привычку» и «факторы, управляющие формированием привычки». У таких исследователей как Дж. Мердок, К. Уисслер и К. Келлер в качестве культурной привычки рассматривается, в сущности, ментальная характеристика культуры. Противоположная позиция — это создатель американской исторической школы Франц Боас, который считает, что универсальных законов развития не существует. Каждый народ и каждая этническая группа имеет свою уникальную историю и культуру, возникающую единожды в рамках определенного культурного ареала. Объективное же исследование культур, по мнению Боаса, возможно лишь на базе ценности того народа, который мы изучаем. Таким образом, он приходит к признанию относительности всех культурных ценностей и ни о какой «универсальной модели» и типологии культур, по Боасу, речи быть не может. Следует отметить, что позиция Ф. Боаса не характерна в целом для культурной антропологии XX века, поиски «универсальной культурной модели» как основы типологии культур в разных направлениях которой ведутся и в XXI веке. При этом диапазон ключевых понятий в создании этой модели очень широк:

- «культурный стиль» — А. Кребер;
- «приоритеты человеческого бытия» — Дж. Фейблман;
- «уровни социокультурной интеграции» — Дж. Стюард;
- «энергия» — Л. Уайт.

В рамках концепции культурного стиля А. Кребером была выдвинута идея о том, что в каждой конкретной культуре имеется некая внутренняя модель — паттерн, служащая архетипической основой кристаллизации культурных черт. Модель культуры не развивается во времени, а лишь вдоль определенных «осей» заполняется конкретным материалом. Интересно, что в методологическом отношении подход Кребера весьма продуктивен уже хотя бы в том отношении, что объясняет, почему развитие культур во времени происходит не линейно, а многие культуры имеют периоды духовного расцвета, не совпадающие с периодами экономического роста. К примеру, эпоха «Серебряного века» в России. Поиски «универсальной культурной модели» ведутся фактически во всех направлениях современной культурантропологии, но основания моделей в разных направлениях — разные. Так, Л. Уайт считает, что основой модели любой культуры является энергия. По Уайту, степень ее использования человечеством служит определителем уровня развития культуры, поскольку культура (или цивилизация — Уайт их не различает) — это форма организации энергии, а весь путь, пройденный человечеством, — это история овладения энергией. С этой концептуальной позиции Уайт и предлагает «энергетическую» типологию культуры.

Подводя итоги сказанному о теме универсалий в современной англо-американской культурной антропологии, нельзя не обратить внимания на некий логический стереотип рассуждений, присущий исследователям: от ключевого универсального понятия — к созданию архетипической модели (или конструкции) конкретной культуры. Методологическая же значимость «универсалий» и «сущностей» в создании исследовательских конструкций культуры и человека как мира его культуры в этой науке очевидна и не имеет дополнительных специальных обоснований (разве что — у Гирца). Универсалии — это рабочий вариант развития культурной антропологии XX—XXI веков.

1. Шелер М. Положение человека в космосе. // Проблема человека в западной философии. М. 1988. С. 53.

2. Текст К. Гирца, а также Дж. Мердока, Ф. Боаса, А. Кребера, Дж. Фейблмана, Л. Уайта цитируется по изданию: — Антология исследований культуры, СПб. 1997, Т1.

ПРОБЛЕМА ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЕТОДА В ТЕОРИИ ДИЗАЙНА

Такая постановка вопроса связана с изучением механизма влияния современного искусства на дизайн. Для анализа дизайнерской деятельности предлагается использовать художественные методы современного искусства XX века. В рамках проводимого исследования возможность обозначенного подхода требует теоретического обоснования.

Художественный метод — это эстетическая категория, относящаяся и к психологии творчества, и к процессу развития художественной культуры [1]. Современной эстетикой (в трактовках М. С. Кагана, Ю. Б. Борева и В. П. Бранского) в термине «художественный метод» выделяется две стороны: операциональная и субстанциональная.

Операциональный подход определяет метод тем, как кодируются человеческие переживания. Природа художественного метода выражается формой образного мышления (по Ю. Б. Борову) или способом идеализации реального человека (по В. П. Бранскому), что равнозначно друг другу [2], [3]. Художественный метод — это приемы и принципы творческой деятельности художника, определяющие степень осознанности его действий.

Но М. С. Каган указывает на то, что творческий метод художника представляет собой некую целостность. Он считает, что метод определяется не только художественными способностями творца, но и его индивидуальностью, мировоззрением, эстетическими идеалами, а также культурой [1].

Художник познает действительность духовно. В своих произведениях он отражает внутренний мир человека, его мироощущения, различные эмоциональные переживания. Таким образом, *творческий метод художника* можно обозначить как *способ духовного освоения действительности*. Художник моделирует в процессе своей деятельности идеал, идеальный образ, идеальную модель. Этим же критерием оценивается каждый конкретный метод. Такой подход может быть назван *субстанциальным*, так как в нем акцентируется внимание на том, что лежит в основе творческого метода, являясь его «содержательным источником» [3].

М. С. Каган отмечает: «Творческий метод художника — это система принципов, положенных им в основу его практической

деятельности» [1, С. 436]. Кроме того, В. П. Бранский подчеркивает, что методы художников связаны с эстетическим идеалом и осуществляются в соответствии с формальными и содержательными нормативами.

Итак, рассмотрев существующие в эстетике и философии искусства подходы к понятию «художественный метод», обозначим его как *систему определенных эстетических принципов, зависящих от эстетического идеала и определяющих художественную деятельность*. Известно, что «воплощать идеальное способны все виды искусства без исключения» [1, С. 714]. Поэтому художественный метод — это общеэстетическая категория, действующая как в изобразительной, так и неизобразительной сфере творческой деятельности, которые различаются по своей природе. Это позволяет установить связь между современным искусством и дизайном и их методами. А зависимость метода от вида творческой деятельности представляет возможным отделить результаты дизайнерской деятельности от художественных экспериментов авангардного искусства XX века.

В дизайнерском проектировании художественный метод является *инструментом дизайнера*, с помощью которого ведется креативный поиск предметно-пространственных форм, осуществляется развитие дизайнерской практики. Художественные методы современного искусства оказывают определенное влияние на степень художественности в дизайне. Но художественный метод в дизайне имеет свои специфические особенности, отличающие его от творческого метода в искусстве.

Художественное проектирование относится к синтетической сфере творческой деятельности, включающей художественное и техническое творчество. С одной стороны, оно отличается от проектного творчества инженера-конструктора своей художественностью, а с другой — от собственно художественного творчества в искусстве. Так как дизайнерская деятельность включает элементы исследовательской, технической и художественной деятельности, то и творческие методы дизайнера особым образом соединяют в себе художественные, научные и инженерные методы, каждый из которых в дизайн-проектировании становится качественно иным, раскрывает новые стороны. В процессе проектирования соотношение использования дизайнером художественных методов среди остальных приводит к появлению различных направлений в дизайне: арт-дизайн, концептуальный дизайн, хай-тек и др.

Дизайнерское проектирование относится к художественно-конструкторской деятельности направленной на создание материаль-

но-духовной культуры общества. В дизайне по-разному соединяется художественное и практическое. Дизайнер, конструируя форму, занимается, прежде всего, ее художественной организацией. Поэтому он так же, как художник, разрабатывает образное решение идеального объекта, учитывая при этом объективные закономерности формообразования: функцию, материал, конструкцию, технологию. Его творчество не вполне свободно, а на отдельных этапах — не спонтанно, ведь «форма промышленного изделия связана с его общественно-полезным содержанием, которое соответствует производственным условиям, экономическим возможностям общества и его эстетическим идеалам» [4, С. 162]. Это говорит о необходимости осмысления каждого шага формообразования, т. е. выбора метода. Таким образом, *творческий метод дизайнера* — это материально-духовный способ освоения действительности.

Будучи представителями эстетической сферы, дизайнеры создают, ориентируясь на некую идеальную меру пользы и красоты, пока недоступную, но необходимую для гармоничной жизнедеятельности человека. Дизайнерские методы проектирования можно определить *как способы создания идеальных вещей для соответствующего идеализированного человека.*

Очевидно, что деятельность в искусстве определяется творческим методом художника, обусловленным способом идеализации реального человека. А дизайнерская деятельность моделирует идеалы в проектируемых предметно-пространственных формах.

Принцип зависимости идеальной вещи от идеального человека позволяет выявить и теоретически обосновать наличие опосредованной связи между художественными и дизайнерскими методами. Когда созданный в искусстве образ идеального человека и ему соответствующая идеальная вещь совпадают с идеальным человеком и его вещью в дизайне, то тогда можно говорить о некотором переходе художественных методов искусства в творческие методы дизайна.

Художественный метод в творчестве дизайнера является источником новых принципов в проектировании форм предметно-пространственной среды, определяемым эстетическим идеалом. Художественные методы способны оказывать влияние на методы дизайнерского проектирования. Значит, дизайнеры в своем творческом процессе могут использовать художественные методы современного искусства.

1. Каган М. С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. / Издание 2-е. Л., 1971.

2. Боров Ю. Б. О природе художественного метода // Вопр. лит-ы 1957, № 4.
3. Бранский В. П. Искусство и философия. Калининград, 1999.
4. Барташевич А. А., Дягилев Л. Е., Климин Р. М. и др. Основы композиции и дизайна мебели / Под ред. проф. А. А. Барташевича. Ростов н/Дону, 2004.

РАЗДЕЛ II. ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Н. К. Антропова
Екатеринбург

ЦЕННОСТИ В ПЕРИОД СОЦИАЛЬНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

Одной из функций культуры в обществе является регулятивная. Регулятивная функция заключается в иерархичном характере социальных связей культуры, в существовании приоритетов ценностных ориентаций, идеалов, норм и др.

На изменение ценностных ориентаций в России влияют объективные процессы, происходящие во всем мире: урбанизация, повышение удельного веса в обществе пенсионеров, лиц преклонного возраста, сокращение рождаемости и т. д., а также то, что российское общество переживает кризис социальных институтов, социальной дифференциации. Коммерциализация также влияет на изменение ценностных ориентаций. Немаловажным является и то, что культурный процесс все заметнее отходит от норм и ценностей «высокой» культуры к усредненным образцам агрессивной массовой информации.

Ценности — то, что ценно для человека, важно и значимо для него. Ценностные ориентации существуют и проявляются только в идеальной форме. По мнению автора учебника «Социология культуры» Победа Н. А., ценности — «это стремление к чему-либо, к обладанию какими-то престижными или необходимыми вещами, желание познать новое и следовать принципам и правилам, установленным в обществе...той субкультуры, в рамках которой развивался тот или иной индивид» [1, 163].

Ценности социальны по своей природе. Они складываются лишь на уровне социальной общности и формируются у индивида в процессе деятельности. Человек выбирает цели, формирует стратегию, исходя из индивидуальной системы ценностей.

Ценностные ориентации фиксируют направленность интересов в определенный период времени. При изменении ситуации в мире (стране, регионе) изменяются ценности различных социальных групп и поколений. Существуют различные классификации ценностей: общечеловеческие, групповые, индивидуальные; смысловые, жизненные,

витальные, интеракционистские и социализационные; терминальные (базовые) и инструментальные; традиционные и инновационные и др.

Можно по-разному их классифицировать, но сущность ценностей, их необходимость для индивида не меняется.

Возьмем, например, смысловые ценности. У разных групп, у разных поколений они могут стоять на разных ступенях иерархии.

У «родительского» поколения фигурирует на первом месте установка на обеспечение достойного продолжения своего рода (90% опрошенных), далее — ценности доброты (86%) и жизни (82%). На последнем месте стоит «правда» — 56% («нужна ложь во спасение» [2, 99]).

Для «молодежи» общечеловеческие ценности являются лишь потенциальными ценностями, и имеют характер довольно абстрактных идей [2, 98].

Для «молодежи» более важен досуг (пассивные развлечения), для «родителей» — среда обитания (консолидация поведения внутри социальной общности) [3, 106], стабильность.

И это вполне объяснимо. Ведь «молодежь» — люди кризиса, люди переломного момента в нашей истории. У них не сформировано общее ценностное поле (как, впрочем, и у «родителей»), отрицание «папиных» ценностей, расплывчатость нравственных суждений. Однако, в отличие от «родителей», молодежь имеет более разнообразные взгляды, приоритеты и предпочтения (в первую очередь, материальные ценности — ничего не делая, получать много).

Нельзя сказать, что среди «родителей» и «молодежи» не проявляются различия в ценностных ориентациях в зависимости от пола, образования и др. Внутри этих «условно» выделяемых поколений существует распределение на социальные группы именно по ценностным системам.

Как «родители», так и «молодежь», например, не рассчитывают на государство в деле обеспечения собственной безопасности, надеясь только на себя, на свои силы.

59% «родителей» согласны с утверждением, что «быть яркой индивидуальностью, лучше, чем быть как все»; 44% «родителей» говорят об установке на инициативность, предприимчивость, новаторство в сознании [2, 100].

55% «родителей» и «молодежи» считают, что «человек должен жить в той стране, где ему больше нравится» [2, 101].

Можно утверждать (и здесь можно согласиться с Гаврилюк В. В. и Трикоз Н. А.), что изменение социальных условий, смена

общественных ценностных ориентиров приводят к тому, что механизм воспроизводства ценностных ориентаций перестает быть ведущим, уступая место адаптационным механизмам [2, 98].

Адаптируясь быстрее к изменившейся обстановке, «молодежь» усваивает инновации без особого труда (особенно инновации, связанные с компьютером). «Родителям» приходится расставаться с традиционными ценностями и усваивать новые. Чтобы «выжить» в сегодняшнем мире, «родители» вынуждены расставаться со своими ценностями, приобретенными у старших поколений, и усваивать инновации у «молодежи».

Если это действительно так, то о какой преемственности поколений можно говорить в этом случае? Да, ценности остаются, но передаются они, как ни странно это звучит, от «молодежи» к «родителям».

1. Победа Н. А. Социология культуры. Одесса. 1997.

2. Гаврилюк В. В., Трикоз Н. А. Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации (поколенный подход) // Социс. 2002. № 1.

3. Скриптунова Е. А., Морозов А. А. О предпочтениях городской молодежи (заметки об исследовании) // Социс. 2002. № 1.

О. Ю. Балеевских
Екатеринбург

ПРЕОБРАЗУЮЩАЯ СИЛА БЕРЕМЕННОСТИ: ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Человеческий опыт — это принципиально совместный опыт. Человеческое поведение всегда, по самой своей внутренней структуре, отсылает к личности Другого... единица человеческого существования — не индивид, а двое, связанные человеческими отношениями это не «я», а «ты и я»(1).

Человек по своей природе не может быть чем-то обособленным от других людей; напротив, каждый человек с самого начала своей жизни — и даже в период внутриутробного развития — существует лишь через отношения с другим, благодаря этим отношениям, прежде всего — со своей матерью. Бесценный опыт периода беременности и материнства имеет значимость не только биологическую, но и моральную.

Цель данной статьи — обозначить ценность материнства и беременности (как стадии развития материнства) для духовного роста самой женщины, для обогащения ее субъективного опыта, для

освоения новых форм интуитивной регуляции ее взаимодействия с миром.

Неверно предполагать, что мать и ребенок — это два отдельных существа (на языке медицины — пациента). Они взаимосвязаны. И если ребенок развивается не только физически, но и психически, и интеллектуально, что доказала пренатальная психология(2), то духовно развивается и мать.

Данный тезис развивает В. Бергум(3), которая изучала «живой опыт» беременности и материнства в беседах с женщинами-матерями.

Главный вывод автора: развитие, преобразование женщины, обретение ею новых, неведанных прежде сторон своей души, новых сфер ответственности, новых способностей и сил происходит именно через открытие себя Другому — ребенку, который у нее внутри.

Важно, что сознание женщины меняется в связи с переменами в ее теле. Она открывает в себе способность «мыслить через тело. Эта способность вырастает из своеобразия психо-биологической структуры женщины: высокого уровня развития тактильного восприятия, дара пристального наблюдения, стойкости к перенесению боли, многомерного вживания в телесность, связи и резонанса нашей физиологии с природным порядком»(4). Материнство дает возможность ощутить целостность женского мышления, прочувствовать близость тела и сознания.

Рассмотрим трансформацию сознания женщины по этапам развития беременности. Исследователи разных направлений в основном выделяют три этапа. Первый относится к началу беременности, второй обычно совпадает с началом шевелений, третий является заключительной фазой подготовки к родам.

1) На ранних сроках беременности ребенок — всего лишь абстрактная идея, но уже сам факт беременности кардинально меняет сознание женщины. Так как культура, ориентированная на мужские приоритеты в способах мировосприятия, «разлучила нас с самими собой», то женщинам всегда было свойственно два пути: либо становиться «телами», «слепо подчиняясь мужским теориям о нас», либо стараться существовать «вопреки телам», «путешествуя по жизни в качестве бестелесного духа»(5). Беременность позволяет открыть свое тело как источник жизни, что вызывает у женщины благоговейное отношение к телу, восхищение им. Возникает ощущение чуда, происходящего с ней и в ней.

Внимание женщины сосредотачивается прежде всего на себе. «Как я себя чувствую? Что мне делать с этими новыми ощущениями? Действительно ли там, внутри, ребенок?»(6).

2) В чреве матери жизнь ребенка делится на два неравных периода, когда в результате различия в скорости роста тела ребенка и плодных оболочек появляется новый фактор — граница, предел для движений, и вместе с ней — ограничение свободы. Граница принадлежит не только миру бытия, но и субъективному миру матери. С этого момента начинается «совместная деятельность» матери и ребенка, ребенок двигается, мать ощущает эти движения и дает ему обратную связь — замечает или игнорирует эти движения.

Начало шевелений является переломным моментом в восприятии женщиной самой себя и ребенка. Если до начала шевелений женщина воспринимает себя с ребенком (как одно существо), то после — женщина воспринимает себя и ребенка в одном теле (двое воспринимаются как одно целое). Беременные женщины говорят, прежде всего, об этом изменяющемся понимании себя: «кто я?», в то же время отмечая и осознание плода/ребенка: «кто ты?»(7).

Воспринимая первые движения плода, женщина не только физически, психологически и эмоционально, но и морально признает существование другого человека. Так, одна юная мать пятнадцати лет рассказывает(8), как ребенок буквально «расшевелил» ее чувство ответственности. По ее словам, то, что она дала жизнь ребенку, спасло ее собственную жизнь. Девушка изменилась настолько сильно, что это удивляло ее саму.

Таким образом, моральный импульс идет от первого движения плода. Беременная женщина — это женщина с ребенком как существенным участником взаимоотношений. Жизнь, когда мысли заняты ребенком, побуждает женщину переключать свое внимание на Другого — на ребенка, а затем по-новому, с особым вниманием оборачиваться к себе и задаваться вопросами: «Что мне теперь следует делать?», «Как правильно действовать?»(9). И эта моральная реакция на ребенка обновляет и саму женщину. Беременные отмечают, что они стали «видеть и слышать» других. Например, одна из них призналась: «Я должна была сказать бабуле, что люблю ее, — раньше я никогда не делала этого»(10). Меняется фокус внимания — женщина поворачивается к другому. «Благодаря этической симметрии... существует ненасильственная экономика взаимности и любви, в которой справедливое и заботливое отношение к ближнему — это в то же время справедливое и заботливое отношение к себе»(11).

Разумеется, этот этический импульс не ограничивается рамками материнства и беременности. Кертис Гиллеспи, молодой отец, рас-

сказывает, как рождение и первые полгода жизни его дочери Джессики не только изменили его жизнь, но и заставили по-другому взглянуть на самого себя. «Я был обычным, эгоцентричным, приземленным парнем, а теперь я менее уверен в порядке вещей, в том, что мир вращается вокруг моих забот. В тех вещах, которые действительно важны, моя роль очень мала. Я признал, что я — не центр всего, даже в моем собственном мире. Я знаю свое место»(12). Место моральных обязательств — это место взаимозависимости, поскольку именно через отношения с другими мы приходим к познанию самих себя. Именно через создание и развитие нашей собственной телесности, реальной плоти и крови мы переживаем пробуждение своего морального «я».

3) Если на предыдущем этапе женщина воспринимает себя и ребенка в одном теле (двое воспринимаются как одно), то ближе к родам женщина воспринимает себя и ребенка как двух существ в одном теле (одно существо воспринимается как двое), то есть ребенок и женщина — это отдельные, но взаимосвязанные существа.

Мать на позднем сроке беременности замечает, как у ее ребенка начинается собственная жизнь: «У него в самом деле есть своя жизнь. Как-то раз я читала лежа на боку, а потом повернулась на спину, но ребенку эта поза не понравилась, и он начал шевелиться. Это были намеренные движения. Я понимала, что внутри меня кто-то есть. Этот «кто-то» мог решать, что ему делать, например, ворочаться, толкаться и высвобождать себе больше места. Это определенно был некто отдельный»(13). И эта собственная жизнь готовит мать к тому, что ребенок — это самостоятельное существо, что его действия далеко не всегда будут совпадать с желаниями его матери.

Подведем итоги.

Если опыт беременности так существенно меняет женщин, то их нельзя рассматривать как «пассивные вместилища». Для сознания беременной женщины не характерна оппозиция «мать — плод». Скорее она ощущает себя одним целым с ребенком (как два существа в одном или одно в двух), а это — совершенно другое отношение. Беременная женщина никоим образом не является «пассивным вместилищем» — ни с биологической, ни с этической точки зрения; в то же время опыт материнства не означает и потерю женщиной индивидуальности. Материнство совершенно противоположно потере себя.

Здесь можно говорить о полноте (одновременно для себя и для другого) моральной личности. Женщина как мать оказывает

ся морально ответственной: перед своим ребенком и перед самой собой — осознавая свою ответственность перед ним, она обогащает и собственную жизнь, делая ее более осмысленной. «Я впервые по-настоящему почувствовала жизнь» и «я действительно стала думать о сегодняшнем дне». Уже невозможно воспринимать жизнь как нечто само собой разумеющееся, так, будто «для всего еще хватит времени»(14).

Именно через взаимоотношения (в данном случае — с ребенком) мы лучше узнаем, кто мы есть и на что мы способны: «Другой дает мне возможность сделать больше, чем я могу»(15), — говорит Липиц. Ту же мысль высказывает и З. Бауман: «Моральное поведение вызывается самим фактом присутствия лица Другого: это авторитет, не нуждающийся в силе, именно слабость Другого вызывает к моей силе, к моей способности действовать, порождает ответственность.»(16).

Опыт беременности показывает, сколь важны отношения с другими в формировании человека, этические обязательства и ответственность, которые укрепляются тем, что человек предстает как «ты и я», а не просто как «я». Цель — осознать как себя, так и другого. Также беременность и материнство указывают на необходимость быть с другими прежде, чем быть для других, то есть на то, что отношения предшествуют правам.

И последнее. Беременность и материнство — это «трудная творческая работа»(17), а работа всегда предполагает терпение, усилие, преодоление (изменение) себя. Но, к сожалению, данные качества не популярны сегодня, поскольку в обществе потребления ребенок рассматривается лишь как игрушка, как удовольствие(18). Но это уже другая проблема.

1. Macmurry J. Persons in Relation // Volume 11 of the Form of the Personal. London, 1961. P. 118. // Цит. по Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. Человек 2000/2. С. 23.

2. См. Филиппова Г. Г. Психология материнства: Учебное пособие. М.: Изд-во Института Психотерапии, 2002.

3. См. Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. Человек 2000/2.

4. A. Rich. Of Woman Born. Virago Press. 1977. P. 283 // Цит. по Брандт Г. А. Философская антропология феминизма: природа женщины. Екатеринбург: Изд-во Гуманитарного ун-та, 2004. С. 149.

5. Там же.

6. Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. Человек 2000/2. С. 20.

7. Там же. С. 21.

8. Там же. С. 22.

9. Там же. С. 22.

10. Там же. С. 19.

11. Olthuis J. H. Face-to-face ethical asymmetry or the symmetry of mutuality? // J. H. Olthuis (Ed.). *Knowing other-wise. Philosophy at the threshold of spirituality*. N. Y., 1997. P. 132. // Цит. по Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. *Человек* 2000/2. С. 16-25. С. 22.

12. Gillespie C. The kid / Commentary on CBC Radio Active, Canadian Broadcasting Corporation, 1966. January 9. Цит. по Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. *Человек* 2000/2. С. 23.

13. Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. *Человек* 2000/2. С. 21.

14. Там же. С. 20.

15. Lippitz W. Ethics as limits of pedagogical reflection // *Phenomenology and Pedagogy* 8, 1990. P. 55. // Цит. по Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. *Человек* 2000/2. С. 23.

16. Bauman Z. *Postmodern Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 124. // Цит. по Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства. *Человек* 2000/2. С. 23.

17. Филиппова Г. Г. *Психология материнства: Учебное пособие*. М.: Изд-во Института Психотерапии, 2002. С. 191.

18. Исупова О. Г. Социальный смысл материнства в современной России. («Ваш ребенок нужен только Вам»). *Социс* 2000/11. С. 98.

В. Березина
Екатеринбург

ЭКСКУРСИОННЫЕ ОБЪЕКТЫ КАК НОСИТЕЛИ КУЛЬТУРНЫХ УНИВЕРСАЛИЙ

Экскурсионный объект является частью объективной реальности, но он представляет собой, как и предметы искусства, не мир как таковой, а «очеловеченную» действительность.

Экскурсионный объект — это предмет или явление, несущие информативную функцию. Экскурсионный объект — это текст определенной культуры. Экскурсионный объект должен быть обязательно типичным для данной культуры. Без феномена сочетания типичности и индивидуальности он не сможет выражать те ценности, которые через него транслируются.

Одновременно экскурсионные объекты выступают средствами общения между людьми «именно потому, что они сохраняют в себе определенные схемы порождения и обоснования человеческого опыта»(1). Экскурсионный объект непременно несет функцию памяти. Он, благодаря прочтению новых смыслов является не только генератором памяти, но и обладает способностью сохранять память о своих предшествующих контекстах. Это создавае-

мое экскурсионным объектом «смысловое пространство» вступает в определенные соотношения с традицией и культурой тех, кто «читает» этот экскурсионный объект. В Результате экскурсионный объект обретает новую жизнь, новые смыслы.

Многие экскурсионные объекты не со временем выделялись тем или иным социумом как носители определенной информации, а сразу же создавались в качестве «транслятора» этой информации. Получатель должен был «всего лишь» правильно «декодировать» данную информацию. Но, в виду отсутствия запроса общества, данный объект переставал нести функцию экскурсионного.

Экскурсионный объект выделяется ценностно. Для оценки объектов, которые включаются в экскурсию, Емельянов Б. В. рекомендовал использовать следующие показатели: познавательную ценность, известность, необычность или экзотичность объекта, выразительность объекта, сохранность и месторасположение объекта (2).

Не отказываясь от этой классификации, как рабочей в практической деятельности экскурсовода, мы в своей работе уделяем внимание и сущности восприятия экскурсионного объекта. Тут же отметим, что оценка объектов экскурсоводом зависит, как отмечалось выше, от социальных характеристик общества.

Итак, объект в экскурсии — это не только внешняя сторона, конкретное помещение, где происходили конкретные события, где действовали живые конкретные лица, это все то, что может символизировать какую-либо сторону человеческого бытия. В первую очередь — это символ, знак.

Экскурсионная деятельность связана с познанием такой реальности, которая в сущности своей озарена культурно-человеческим смыслом. Поэтому экскурсионным объектом можно считать не только визуальные знаки, но и те, которые воспринимаются всеми органами чувств, т. е. органами обоняния, осязания и слуха. Именно совокупность восприятия объектов всеми органами чувств, перевод этого восприятия в символы и дешифровки всех этих знаков в сумме дает наиболее объективное «прочтение» экскурсионного объекта. Пространство, преображаясь в маршрут экскурсии, также приобретает характеристику знака или символа, следовательно, маршрут экскурсии — это тоже экскурсионный объект. Но объект особый. Он символизирует собой всю тему экскурсии, ее цели и задачи. Маршрут экскурсии — это своего рода языковая структура экскурсии. Экскурсант призван узнавать свой собственный образ и образ общества в этом языке экскурсии.

Экскурсионные объекты — это материализованная историческая память социума.

Любой предмет, любой персонаж — «исторические». «Объекты» говорят тогда, когда есть общественный запрос. Экскурсионный объект с помощью экскурсовода вступает в акт коммуникации.

Множественность объекта выражается в множественности субъективных взглядов, оценок и действий и эти взгляды, оценки и действия всех субъектов экскурсии становятся конституирующим объективным элементом самой экскурсионной деятельности.

Экскурсионный объект позволяет накапливать, сохранять, удалять и заменять инварианты, которые были извлечены наблюдателем, по крайней мере, некоторые из них. Экскурсионные объекты сродни письменным текстам в том плане, что на них может смотреть несколько раз один человек или одновременно несколько. Они обеспечивают некое подобие общения между теми, кто видел их первыми, и теми, кому еще это предстоит, включая будущие поколения. И, одновременно, обладая неким постоянством, экскурсионные объекты не обладают стабильностью. К. Линч отмечал: «Все воспринимается не само по себе, а в отношении к окружению, к связанным с ним цепочкам событий, к памяти о прежнем опыте» (2). В оппознании и упорядочении восприятия окружения участвуют множество ощущений: визуальные ощущения света, формы, движения или поляризации света, равно как и обоняние, слух, осязание, кинестетика, чувство тяжести и, возможно, электрических и магнитных полей. У каждого есть свои ассоциации и этот персональный образ пронизан воспоминаниями и значениями.

Итак, экскурсионные объекты — это материализованная историческая память социума. Экскурсионные объекты являются носителями универсалий той или иной культуры и выделяются субъектом в качестве символа какой-либо стороны человеческого бытия.

1. Емельянов Б. В. Экскурсоведение. М., 2001. С. 45.

2. Линч К. Образ города. М., 1982. С. 15.

Т. Ю. Быстрова
Екатеринбург

КУЛЬТУРА ГОРОДОВ КАК ПРЕДПОСЫЛКА И УСЛОВИЕ ПРОЕКТНОГО МЫШЛЕНИЯ В ДИЗАЙНЕ И АРХИТЕКТУРЕ

Проект это разработанный план сооружения, устройства чего-либо; предварительный текст какого-нибудь документа; замысел,

план. Проекты могут быть социальными, религиозными, художественными и т. п., то есть возникать во всех видах духовной деятельности человека. Для дизайн-проекта непременным условием является реализованность, иначе он не выполняет свои функции реальной гармонизации предметно-пространственной среды. Задуматься о новом, адресованном Другому, можно только в условиях: а) недостаточности старых форм, б) осознания собственной отдельности и индивидуальности, в) осознании потребностей другого человека, требующем временного абстрагирования от себя. В свою очередь, неудовлетворенность наличными формами — это результат их оценки, их выбора или не-выбора в той или иной ситуации.

На наш взгляд, проектное мышление не выделяется в особое качество до тех пор, пока человек существует как часть природы. *Цикличность* природного существования гарантирует воспроизведение практических действий и предметов, которые их обслуживают. За сотни или тысячи лет происходит последовательное и, в значительной мере, спонтанное «вычищение» формы. После этого нужда в ее совершенствовании отпадает. Городская жизнь с самых ранних времен сопряжена с гораздо большей *динамикой*, становящейся возможной благодаря отрыву от природы, появлению собственно городских ритмов и циклов. Такой отрыв представляет собой подлинную революцию в культуре и мышлении.

Например, город огораживается толстыми стенами, вовсе не всегда предназначенными для военных целей. Насыпная земляная стена, укрепленная внизу деревом и камнями, играет роль *черты*, отделяющей от природы. *Плеть* славянских поселений оплетает и *огораживает*, подобно *косу* или *поясу*, не являясь неодолимым препятствием. Волосы или нити не заплетутся в косу, и потому плетение маркирует культурные продукты. Оплетание пространства города, как и появление частокола, свидетельствует о той же *границе*. Можно упомянуть уральские города-заводы, обладающие уникальной градостроительной и смысловой структурой. В них роль границы играют сами горы, между которых создается обязательный пруд и строится завод. Смыслоразножизненная связь с землей, необходимая охотнику или аграрию, здесь отступает на второй план. Гора, вода, земля становятся *средством* выделения собственного пространства, переставая быть самоценными. Так город формирует *прагматизм* в отношении того, что для традиционного сознания выступает божеством.

Тем не менее, городу важно его место в космосе, может быть, даже более важно, чем жилищу охотника или кочевника. Фикси-

рованное местонахождение связано с определением координат относительно Солнца и звезд (в северном полушарии — Полярной звезды), а также воды, поскольку структура города, даже самого маленького, воспроизводит модель мироздания. Стоять на воде, за горой, под звездой — значит, гарантировать благосостояние и процветание. Другая сторона жизни города, конечно, связана с населяющими его людьми, для которых город выступает еще и как некое тело, в чем-то продолжающее их собственное. Особенности переживания тела накладываются на градостроительные принципы.

В культуре поздней первобытности и эпохи ранних цивилизаций можно зафиксировать существование двух несводимых друг к другу представлений-переживаний тела, накладывающих отпечаток и на современные оценки, реакции, ощущения, но выраженных тогда более отчетливо, и на структуру предметного мира, создаваемого человеком.

Один вариант возникает и сохраняется во всех случаях совместного существования человека и окружающего мира: в патриархально-деревенской культуре, при образе жизни, зависящем от круговорота времен года, у земледельцев, охотников — но не ремесленников или воинов. В ряде случаев границы тела отождествляются с землей в целом, по крайней мере, до линии горизонта. Понятно, что организм города — например, как посредника между натурой и культурой, — не является необходимостью. Даже когда город возникает, его качества не являются вполне «городскими».

Здесь в качестве желаемых постулируются только предельно всеобщие эстетические характеристики, а самое важное заключается в том, что тело дано, наличествует, существует. Этого достаточно для переживания: тело есть, и оно есть *живое* тело. Оно живет и дышит, притом дыхание всегда связано с целой гаммой запахов, как бы тождественных жизни. Тело всегда подвижно, динамично, а большинство эстетических характеристик призваны подчеркнуть выход внутренней энергии вовне.

Второе представление восходит к Египту, продолжается в античности, Возрождении и в упрощенном виде воспроизводится в современной американской традиции. Оно связано с видением тела как структуры, точнее сказать, стремлением к проникновению внутрь, но не буквальному, а умозрительному. Оценка себя требует не только вчувствования, но и суждения. Тело не столько переживается, сколько мыслится; мысль предшествует переживанию, ведь люди чаще всего обращают внимание на то, что хотят увидеть, услышать и т. п. Обратной стороной осмысляющего переживания является тема неотвратимости возрастных изменений, которым

может препятствовать искусство «превращения старухи в молодую». Существование тела мыслится как противодействие времени, остановка.

В качестве когнитивной предпосылки проектности в архитектуре и дизайне выступает абстрактное мышление, формирующее определенную модель, т. е. идеальное представление о теле. В качестве психосоматической предпосылки — осознание отдельности и неповторимости тела, хотя бы и в связи с идеалом и не в пользу реальности. В качестве ментальной предпосылки — неудовлетворенность текущим (и текущим) состоянием тела, которое является следствием его природности, и желание достичь иного, невозможного в природе, состояния.

Вдобавок, как место ремесленной и торговой деятельности, город активизирует процессы общения, является «рынком информации» (В. Глазычев). Жизнь в природе, вплоть до стадии натурального хозяйства, предполагает возможность самообеспечения. Ремесленнику и купцу нужен обмен. Обмен требует *открытости*. Даже если собеседник несимпатичен или слишком непохож, это не устраняет необходимости в его товаре, его вещи. Значит, для достижения результата приходится быть толерантным, усваивать новые ценности и коды. Однако обратной стороной открытости является возможность и необходимость *выбора*, индивидуально для данного отдельного человека. И *ответственности* за выбор.

Природное бытие человека обслуживается мифом и ритуалом, усвоения которых извне вполне достаточно для обеспечения жизнедеятельности рода. Нарушитель табу не зря изгоняется за пределы своего сообщества, ведь он посягает на вечный распорядок вещей. Ритуал как внешнее предписание не ставит себя под вопрос. Саморефлексия происходит только по поводу, насколько точно воспроизводятся ритуально-мифологические действия, но ни в коем случае не касается оценки их правильности или актуальности. Рынок или площадь порождают коллизии и дилеммы, которые не объясняются мифом. Человеку необходимо размышлять, *рассуждать* (полшага до философии), в ходе этого размышления лучше осознавать себя и свои индивидуальные интересы и думать о том, где и как их можно воплотить (полшага до проектного мышления).

Кстати сказать, ему нельзя запретить делать этого, ведь его статус в городе — статус свободного человека, бюргера, свободного гражданина. Как место перехода из несвободного состояния в свободное (М. Вебер), город обеспечивает правовое равенство

свободных граждан, повышая степень самостоятельности мышления. Догмы мифа не приведут к новому, войдя с ним в жестокую, может быть, даже трагичную схватку. Модель мышления и поведения свободного человека с самых ранних времен, по крайней мере, не запрещает новое. Правда, в городе есть Храм, посвященный новым богам, выступающим хранителями его стабильности. Но с какого-то времени эти боги начнут меняться с невероятной для прошлого быстротой.

Гибкости мышления и глубине самооценки горожанина способствует и появление индивидуального пространства. При всей густонаселенности в городе есть место для *приватной* жизни. Стены стоящих рядом домов не прорезываются дверью или окном, а отделяют одну жилую ячейку от другой. Окна выходят во двор. Появляются отдельные бассейны и туалеты. Еще значимее в свете сказанного — индивидуальный путь. Точнее, множественность путей, предлагаемых перекрестком или ярусным расположением домов. Сегодня можно пойти так, а завтра — иначе, табуированных маршрутов нет. Городу как центру мира, центру космоса, конечно, необходимо максимально точное положение под солнцем. Зато внутри городских стен свободно перемещаются жители и гости. Выбор пути осязаем и каждодневен, и это тоже способствует формированию навыков прогнозирования, моделирования, подсчитывания, важных для проектного мышления.

Сопровождается ли развитие проектности непременно возникновением письменности? Связаны ли они друг с другом? По крайней мере, не непосредственно. Более того, смысловая и информационная «плотность» проекта будет выше в условиях бесписьменной культуры. Чем свободнее совершает выбор человек, тем острее встает проблема стабильности существования. Каждая вещь, как и сам город, становятся гомогенны космосу. Их формы ответственны за общемировую гармонию. Тогда как письменное дублирование информации до определенной степени «развязывает» руки. Зато оно способствует развитию абстрактного мышления и правополушарной деятельности по конструированию концептов, тоже необходимой во всех видах предметного проектирования.

В целом, проектное предметное мышление формируется исторически раньше дизайна, причем значительно раньше. Оно локально и в эпоху ранних цивилизаций концентрируется в культуре городов, являясь ее продуктом. Позже обстоятельства большинства регионов таковы, что в них господствуют первый тип мышления о теле и, соответственно, консервативно-репродуктивные способы производства вещей: ремесла, промыслы, ручное изготовле-

ние. Лишь в первой трети XIX в. возникают социокультурные и экономические предпосылки для полноценной реализации проектного мышления в дизайне.

Н. В. Гарбуз
Екатеринбург

ИМИДЖ КАК СРЕДСТВО МАНИПУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫМ МНЕНИЕМ

Значение имиджа в наше время резко возросло, т. к. он является естественным продуктом обработки больших массивов информации.

А как же раньше происходило подключение к общественным ценностям? О. Мандельштам предлагает следующую гипотезу — через роман: «Происходило массовое самопознание современников, глядевших в зеркало романа, и массовое подражание, приспособление современников к типическим образам романа. Роман был эпидемией, общественной модой, школой и религией». Затем эта функция переходит к кино, действительно, самому массовому из искусств. Сегодня этим ретранслятором социальных ценностей становится телевидение. (3, с. 279-280).

Характерная черта современного общества — это активное развитие средств массовой коммуникации и вследствие этого расширение картин мира. Мы не только знаем о событиях, которые происходят за тысячи миль, но и учитываем их, принимая свои решения. А это значит, что те, кто контролирует каналы коммуникации, имеют возможность повлиять на наше мнение, наш выбор. К сожалению, нередко данные манипуляции с нашими мнениями происходят отнюдь не для нашего блага. Потому так важно понимание степени и характера влияния манипуляторских воздействий на формирование общественного мнения, без соответствующей поддержки которого сегодня любое масштабное общественно-значимое действие не может быть долговременно успешным. Между тем создание необходимого имиджа является одним из часто используемых средств манипулирования общественным мнением.

В отечественной науке неоднократно предпринимались попытки по определению сущности имиджа и формулированию предмета имиджологии. На сегодняшний день существуют более двадцати подходов к изучению и формированию имиджа (Е. Б. Перельгина, А. Ю. Панасюк, А. Б. Зверинцев, В. М. Шепель, В. И. Дерюгин, И. А. Федоров, Г. Г. Почепцов, С. Е. Ананьева, Е. А. Петро-

ва). Общим для всех исследователей является то, что имидж, с одной стороны, является способом духовно-психологического воздействия на индивидуальное, групповое и массовое сознание, с другой, — неким развернутым образом или социально-психологическим стереотипом. По сути, мы имеем дело со специально конструируемым образом, оказывающим воздействие на сознание человека.

Политический имидж как особый вид имиджа, включающий в себя как общие политические и психологические характеристики, свойственные имиджу вообще, так и особенные признаки, свойственные лишь конкретной разновидности политического имиджа. Говоря о политическом имидже, специалисты нередко определяют его как целенаправленно формируемый и пропагандируемый образ кандидата, партии, общественного или политического движения. Между тем имидж в политической сфере существует и как *феномен массового сознания*, вне зависимости от реализации предвыборных технологий, а иногда и вопреки ним.

В целом имидж всегда представляет собой в известном смысле «полуправду» — он задает определенные направления для «домысливания» в соответствии с социальным опытом субъекта. В его формировании важную роль играют стереотипы и ассоциации, с помощью которых люди наделяют объект восприятия хотя и распространенными, но нередко не совпадающими в частном случае с реальностью качествами.

Манипулирование как способ воздействия и управления массовым сознанием. Слово «манипуляция» (от лат. *manus* — рука, *manipulus* — войсковое подразделение римского легиона) употребляется сегодня в трех основных значениях.

Прежде всего, оно обозначает искусные ручные действия или сложные технические операции, производимые, например, в дистанционном управлении с помощью рычагов — имитаторов человеческих рук при загрузке и выгрузке стержней с ядерным топливом.

Во втором, переносном значении слово «манипуляция» обозначает фокуснические действия, махинации и такие проделки, которые создают у их объекта разнообразные иллюзии в сознании при восприятии и анализе каких-либо фрагментов реальности.

В третьем значении, объединяющем в себе два первых, манипуляция является метафорическим наименованием косвенной регуляции, воздействия, скрытого управления сознанием, волей и поведением человека. (2, с. 87-88)

Манипулирование является весьма своеобразным способом социальной регуляции, управления, контроля и детерминации индиви-

дуальной жизни людей. В тоталитарном обществе оно служит необходимым дополнением к открытому насилию и террору, выполняя, прежде всего функции идеологического «наркоза» и духовного «обезболивания» их разрушительной практики, маскируя ее под «партийную линию», «высшие государственные интересы» или «революционную целесообразность». В условиях цивилизованного общества, где насильственное подавление человека морально порицается и в большинстве случаев запрещено законом, манипуляция служит его своеобразным заменителем. При этом сила и эффективность этого заменителя подчас гораздо выше, чем открытого насилия, ибо манипулирование совершается скрыто и анонимно в духовно-психологическом мире человека, охватывая как сознательные, так и бессознательные слои его личности. (1, с. 14)

Общественное мнение, анализ и обобщение существующих подходов. Мнение общественное — выраженное в форме определенных суждений, идей и представлений отношение групп социальных к явлениям или проблемам социальной жизни, затрагивающим общие интересы.

Возникает как продукт осознания назревших, требующих решения социальных проблем и проявляется в сопоставлении различных взглядов и позиций по обсуждаемому вопросу, — в одобрении, поддержке или же отрицании, осуждении тех или иных действий, поступков или линий поведения.

Обобщив существующие подходы, общественное мнение следует рассматривать как некий коллективный продукт, но в качестве такового оно не является каким-то единодушным мнением, с которым согласен каждый составляющий общественность индивид, и не обязательно — мнением большинства. Будучи коллективным мнением, оно может быть (и обычно бывает) отличным от мнения некоторых групп общественности. Вероятно, оно может пониматься как некое мнение, составленное из нескольких мнений, имеющих место в общественности, а лучше — как центральная тенденция, установленная в борьбе между этими отдельными мнениями и, следовательно, оформленная соответствующей силой противодействия, которая между ними существует. В этом процессе мнение какого-либо меньшинства может оказывать гораздо большее влияние на формирование коллективного мышления, чем взгляды большинства. Будучи коллективным продуктом, общественное мнение представляет всю общественность в ее готовности к действию по решению проблемы и как таковое делает возможным согласованное действие, которое не обязательно основано на консенсусе, контакте или случайном совпадении индивидуальных выборов.

У различных авторов мы наблюдаем некоторые расхождения во взглядах на формирование общественного мнения, но во многих позициях их мнения схожи — это такие факторы, как:

— *наличие заинтересованной группы* (у Ле Бона; у Блуммера — политические и социальные учреждения);

— *использование образов, слов, формул* (у Ле Бона; у Блуммера — некой универсальной речи; у Московичи — пропаганда).

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что одним из вариантов взаимосвязи выделенных факторов в современном обществе, является политическая имиджелогия как совокупность технологий политического управления, а имидж выступает как средство манипулирования общественным мнением.

На имидж можно смотреть как на единицу общения с массовым сознанием, которое обладает рядом принципиальных черт, отличающих его от сознания индивидуального. Поэтому воздействие на массовое сознание должно принципиально отличаться от воздействия на сознание индивидуальное. Одним из существенных отличий может быть не только переход от рационального к эмоциональному воздействию, но и одновременный переход от передачи новой информации к попытке возбудить в аудитории уже имеющиеся в ней predispositions. Учитывая, что при формировании общественного мнения главную роль играют такие факторы как наличие заинтересованной группы и использование образов, слов и формул, можно выделить ряд ситуаций, в которых мы реагируем именно на имидж, а не на реальность, например, в случае политического лидерства и воздействия имиджа территорий.

Основные приемы имиджелогии и особенности их психологического восприятия. Исследуя основные приемы имиджелогии (позиционирование, мифологизация, эмоционализация, детализация, замена целей, подача противоречивых сигналов и т. д.) и особенности их психологического восприятия, можно сделать вывод: большинство приемов формирования общественного мнения являются косвенным видом регуляции, скрытого управления волей и активностью массового сознания, формируют иллюзии независимости от сторонних влияний и мнимой самостоятельности их решений, мнений, побуждений, действий, т. е. в имитацию их субъектности. Они совершаются скрыто и анонимно в духовно-психологическом мире человека, охватывая как сознательные, так и бессознательные слои его личности, что позволяет нам сделать вывод: *имидж — средство манипулирования общественным мнением* и программирования нужных реакций в общественном сознании и жизнедеятельности.

1. Ермаков Ю. А. Манипуляция личностью: Смысл, приемы, последствия. Екатеринбург, 1995.
2. Политическая имиджелогия / Под. ред. А. А. Деркача, и др. М., 2006.
3. Почепцов Г. Г. Имиджелогия. М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер». 2004.

С. З. Гончаров
Екатеринбург

ЦЕННОСТНОЕ ОСНОВАНИЕ УНИВЕРСАЛИЙ КУЛЬТУРЫ

Вопрос об универсалиях культуры остро актуален из-за фрагментации современным сознанием всего и вся, «плюрализма без берегов», релятивизма, ценностной вседозволенности и десакрализации потаенного, смешения культуры и техники жизни (цивилизации). В наше время налицо тоска по трансцендентальному, всеобщему, по единым ценностям, на основе которых возникают взаимное признание, доверие, верность и солидарность. Единение народа, как и между народами, возможно, на наш взгляд, в первую очередь посредством универсалий культуры, проходящих сквозь национальные формы. Сближает народы культура, а не экономика. А. С. Пушкин внес в общественное сознание России образцы идентификации, духовное единение. Его творчество сблизило многоязыкие народы надежнее хозяйственных и правовых связей.

Если культура есть объективация творческих сил человека, то ее универсалии связаны с неким *человеческим инвариантом* — с такими *всеобщими* измерениями, благодаря которым представители различных национальных культур понимают не только друг друга, но и творения времен Античности или Средневековья.

Нет основания толковать культуру широко — отождествлять ее со второй природой, с социальным вообще, с трансляцией социального опыта и т. п. Такие толкования не дают приращения нового, а лишь умножают термины без надобности, а по существу ведут к пониманию культуры как *ценностно-нейтральной реальности*, открытой антикультуре. Такая открытость и демонстрируется в средствах массовой информации, где художника вытеснил «шоумен», а искусство — коммерческие нервирующие зрелища.

Вначале термин «культура» означал возделывание земли в смысле ее улучшения. *Возделывание для улучшения*, такое значение было перенесено и на человека. Культура означает только положительную ценность — меру развития человеческого в индивидах, меру духовного возрастания, мир эталонов-образцов челове-

ческой субъективности. Д. В. Пивоваров справедливо определил культуру как «идеалотворчество».

Пределной и верховной *ценностной* категорией является *совершенство*. Совершенство нам доступно как такое содержание, которое гармонично соединяет в себе истинное, доброе и прекрасное. Дух и есть любовь к совершенному, объективно лучшему содержанию, не только стремление, но и осуществление такого содержания. «Быть духом — значит определять себя любовью к объективно лучшему. Воля к Совершенству есть основная сила духа и основное побуждение всякой истинной религиозности» [1, С. 56].

Совершенство есть объективное содержание духа, а любовь — верный акт приятия этого содержания. Любовь есть непосредственное синкретичное художественное переживание совершенства; она направляет мышление к объективной истине, волю — к сотворению добра, а созерцание — к восприятию красоты. Истина, добро и красота есть разные проекции совершенства на экранах мышления, воления и созерцания. Вера же соединяет эти проекции в единство и утверждает иерархию ценностей, устремляясь к абсолютному, священному и божественному. Совесть оценивает помыслы и деяния с позиций должного совершенства. Согласно классикам русской философии (В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, Н. О. Лосского и др.), душа человека стремится к совершенству потому, что она боготварна и сопричастна генетически и субстанциально совершенству Творца.

Совершенство — вот тот *инвариант*, который присущ различным национальным культурам. Культура в высшем своем выражении *совершенна по содержанию и национальна по своей форме*. Можно затрудняться в понимании *национальных* форм культуры тех или иных народов, но пульсацию в таких формах всеобщего человеческого содержания (устремлений к совершенству через борения и соблазны) невозможно не принимать сердцем. Тезис о том, что советская культура по содержанию социалистическая, а по форме национальная, неудобен в том отношении, что сужает грани диалога культур и порождает самодовольство, обрезая преемственность в *самой отечественной* культуре. Одни народы могут отставать в технике жизни, но лидировать в области культуры, а другие — лидировать в области технологий, но угасать в культурной области. Запад, писал И. А. Ильин, проживший в Германии и Швейцарии 32 года, материально может почти все, духовно — почти ничего.

Совершенство — источник духа, религии и культуры. Религия

культивирует дух совершенства, исходя из его *абсолютного* Первоисточка. В культуре дух совершенства воплощается в зримые образцы — *эталоны* человеческой субъективности. Культура начинается там, где «духовное содержание ищет себе верную и совершенную форму» [2, С. 291]. И. А. Ильин убедительно обосновал основополагающее значение *совершенства* для человеческой общности вообще, для религии и культуры в частности. Любовь к совершенству, подчеркивал он, не есть аффектированная фраза или сентиментальная выдумка, «*ню живая реальность и притом величайшая движущая сила человеческого духа и человеческой истории*. Поколение людей, которому это чувство чуждо и непонятно — есть поколение мертвое, слепое и обреченное. Все основатели великих духовных религий — Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Зороастр, Моисей были движимы этим чувством» [1, С. 97]. Христианство выговорило эту тайну религиозного опыта: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» и «любите друг друга». Совершенство есть содержание духа, а любовь — верный акт приятия совершенства. Дух есть знающее, рефлексированное в себя совершенство; он в себе содержит критерии достойного и должного, и эти критерии для него очевидны и не фальсифицируемы. Совершенство обретается любовью.

Совершенство креативно и акмеологично. Вдохновение движет творчеством. Но вдохновение есть благоговение и восторг от совершенства. Любовь к совершенству Божию, отмечал И. А. Ильин, есть «лоно творческого вдохновения, опора истинной науки, чистой совести, характера, месторождение окрыленного гениального искусства, фундамент правосознания и патриотизма, гарантия дисциплины и храбрости» [1, С. 66]. Укореняя свою душу в идеал объективно лучший и объективно сущий, человек соединяет инстинкт с идеалом, гасит гордыню, обретает духовное самостояние, самоопределение и самоуправление на основе объективно лучших ценностей, духовное достоинство, чувство качества и верного ранга, призвание и смысл жизни. Религия, с культурологической точки зрения, не «опиум народа», а *иммунная система народного духа от деструктивной социальности*. Богоборчество гасит волю к совершенству, а значит — духовность, чувство качества и верного ранга ценностей и с неизбежностью резко понижает уровень ценностных притязаний людей; начинается подмена высшего низшим, т. е. *пошлость*. Поэтому богоборчество И. А. Ильин квалифицировал как «дело самое глупейшее из всех, затевавшихся человечеством». Ибо разнузывается инстинкт вне идеала, и культура вырождается в *технику жизни*, в техническую цивилизацию,

которая за последние двести лет завела человечество в тупик. Духовный иммунодефицит наличествует в сферах влияния англоязычного Запада, взявшего курс на постхристианские ценности.

П. Флоренский обоснованно выводил культуру из культа, из религиозных святынь. Религия, если верно постигать ее ценностную природу, есть духовное солнце, питающее культуру духом совершенства. Меркнет солнце, меркнет и ее лучи. Цветение русской культуры изошло из корней православия потому, что оно окормляет души светом совершенства Божия и даром любящего сердца; т. е. объективно лучшим содержанием и субъективно верным актом приятия этого содержания. Русская культура цвела тогда, когда народ искал «не силы, а совершенства, не власти, а любви, не пользы, а Бога». А когда «дух ищет совершенства», тогда «начинается культурное цветение религиозно захваченного народа» [1, С. 59].

Совершенство и ее три лика (истина, добро, красота) составляют «осевое» содержание ценностного сознания от античности до наших дней. «Смысл подлинного человеческого бытия», утверждал И. Я. Лойфман, «оформляется как Истина, Добро и Красота». Только на этом пути философия «становится мудростью» [3, С. 41].

Аксиологический синтез на основе однородного чувства совершенства проявляется в *нравственной, эстетической и религиозной формах*. «Религиозная вера горит именно тогда, когда она есть проявление *свободной любви к безусловному совершенству*» [1, С. 56]. Если совершенство раскрывается верованию как *образ Божий*, то нравственной воле как *добро*, эстетическому созерцанию как *красота, прекрасное*. Сердце и разум, соединенные в духовном созерцании, есть два крыла творческого взлета и парения личности в «солнечных пространствах» прекрасных значений.

Если чистая апперцепция, по И. Канту, сообщает единство всему логическому сознанию, то однородное чувство совершенство сообщает единство ценностному сознанию. Бог как «абсолютное совершенство» (Н. О. Лосский) есть образ, в котором выражен синтез сердца на основе однородного чувства совершенства. Поскольку совершенство есть предельная и заветно желанная ценность, то она и подкрепляется Абсолютом, совершенным по качеству. Культура всегда деградировала по мере своей десакрализации.

Совершенство преломляется разумом как истина (т. е. соответствие должному совершенству), воле — как добро, а созерцанию — как красота. Поэтому истина, добро и красота — «вечные лики культуры» [4, С. 24], «высшие ценности», исполняющие «эта-

лонную функцию» [5, С. 373]. Каждый из этих «ликов» порождается соответствующими творческими силами. Разум, добрая воля, эстетическое созерцание творят науку, нравственность и искусство.

В качестве вывода отметим следующее. Вопрос об универсалиях культуры — это только начало обсуждения *основ* единения людей. Единение предполагает узнавание в другом нечто главного и своего — узнавание в душевно-духовном укладе иного этноса того, что подобно ментальности твоего этноса. А душевно-духовный уклад народа в отчетливом виде выражен в религии и культуре народа. Поэтому путь к единению народов лежит через культуру в первую очередь. В ней за этно-национальными различиями всегда скрывается единая природа человеческого духа, субстанцией которого является устремленность к совершенству и его созидание. Духовное единение прочнее экономико-правовых и политических связей. В первом случае имеется высшее человеческое единение, мотивированное креативной человеческой сущностью, во втором — внешняя связь, которая может быть утрачена из-за внешних же соображений и обстоятельств. Распад союзного государства в этом убеждает. Национальные формы культуры не разъединяют, а, напротив, пробуждают взаимный интерес. Русскому человеку пленительно воспринимать огонь испанского танца, а ухо японца чарует музыка Чайковского и Глинки. То же присуще и этно-национальному единению в современной России. В Российском государственном профессионально-педагогическом университете проходили дни национальных культур. Это было самое глубинное общение студентов 74 национальностей. Чувство «мы» проступало особенно явно при созерцании чувственно многообразных форм одежды, танца и акцентов. Нечто сверхобыденное открывалось сознанию. Разум и сердце творят по одной «схеме»: схватывают за различиями существенное тождество и единство. Лукавыми являются суждения об «угрозе» национализма, если делать акцент на усвоение и творение этнокультур в России. К. Н. Леонтьев связывал полноту культуры с «цветущей сложностью» этнокультур в составе единой культуры России. Как невозможно отменить индивидуальное своеобразие личностей, так и авантюра манера стирать особенности этнокультур, обезличивая их. Постмодернисты призывают видеть только различия («надо различать») без существенного тождества. В таком случае мы будем иметь дело не с различиями, а с внешней разностью, доступной *чувственному сознанию*, которое живет чувственно многообразным и не в силах свести его к существенному единству. Итак, ценностным основанием универсалий культуры является целост-

ность духовного акта, порождающего высшую ценностную реальность — совершенство. Совершенство объединяет религию и культуру и делает перспективными их диалог и единение этнокультур России.

1. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. М., 1993, т. 1.
2. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993, т. 1.
3. Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии: Избранные работы. Екатеринбург, 2002.
4. Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.
5. Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. 2 изд. Екатеринбург, 2002.

Д. А. Григорьев
Москва

ВЛИЯНИЕ ФАКТОРОВ КУЛЬТУРЫ НА НОРМАТИВНО-ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

Нормативно-правовое регулирование представляет собой целую систему, механизм, включающий в себя правосознание населения, правоотношения, систему норм права, механизмы правотворчества, реализации норм права и государственного принуждения, а так же пути правового регулирования — предоставление права, возложение обязанностей, угроза применения мер принуждения.

Правомерное поведение людей всегда обусловлено множеством факторов, в том числе факторами культурологического свойства, которые включают традиционные элементы, а именно — дозволения, запреты и предписания.

Ранее (вторая половина XX века) под правовым регулированием понимали установление прав и обязанностей с помощью норм права. С течением времени понятие правового регулирования расширялось. С конца XX века (с 80-х гг..) под правовым регулированием стало пониматься осуществляемое при помощи норм права и всей совокупности правовых средств нормативно-организационное юридическое воздействие на общественные отношения в целях их упорядочения, поддержания и развития в соответствии с требованиями общества, общественными потребностями.

Термин «правовое регулирование» отражает процедурный аспект действия права. Существует две формы правового регулирования — общая (абстрактно-общая, статическая) и индивидуаль-

ная (индивидуально-конкретная, динамическая). Данное деление соответствует двум видам права — универсальному и индивидуальному. Правовое регулирование принято классифицировать на нормативное и ненормативное, каузальное. Нормативное правоустановление и правоприменение считается прерогативой государства и его органов власти. Личность остается наедине с государством, которое не видит себе конкурентов на власть, занимая монопольное положение. В такой ситуации возникает вопрос — есть ли противовесы государственному монополизму власти в современном механизме правового регулирования, относится ли сегодня правовое регулирование исключительно к государству и его органам? И насколько нормативно-правовое регулирование является официально-властным?

Если разбить термин «нормативно-правовой» на два, то всем известно, что нормативное регулирование включает нормы культурологические, моральные и др., которые заведомо относятся к сфере негосударственного регулирования. В этом плане показательным является следующий пример. Многих людей в разговоре о недавнем урагане на юге США поражали не столько масштабы разрушений или неспособность власти оказать своевременную и эффективную помощь населению затопленных районов, сколько совершенно неожиданное, порой просто шокирующее «озверение» до этого «законопослушных и респектабельных» американцев. Вот свидетельство 45-летнего Ника, рыбака из Нового Орлеана: «Вооруженные люди уходили ночью, а утром продавали нам еду одежду и лекарства...» (*газета «Труд», 8 сентября 2005 года*). Думается понятно, где они их брали... А это уже пишет корреспондент одной из европейских газет, сумевший проникнуть в зону бедствия: «Десятки исчезнувших людей были объявлены пропавшими без вести; а затем их тела находили в канавах, под мостами, в контейнерах для мусора... Они были застрелены из винтовок или пистолетов...» (там же). Что и говорить, картина жуткая; четыре дня Новый Орлеан жил по закону джунглей: сильный пожирает слабого. А весь остальной мир недоумевал: откуда в «самой развитой» стране, в «сердце цивилизации» в одночасье появились сотни убийц и грабителей? Между тем ответ очень прост: они никуда и не исчезали! Только сытая, комфортная и спокойная жизнь, а так же исправно-работающая правоохранительная система не предоставляли им шанса себя проявить. Вообще ураган «Катрина» «промыл» мозги многим из тех кто полагал, что материальное изобилие, высокий уровень образованности а так же эффективно функционирующие демократические, правовые и госу-

дарственные институты гарантируют становление гармонично развитой личности. «Полицейское государство» заставляет быть человека осмотнительнее и хитрее, но не делает его милосерднее. Эффективная правоохранительная система способна лишь уменьшить проявление в человеке самых негативных отвратительных качеств его души, загнать их глубоко вовнутрь; однако искоренить их она не в состоянии. И как тут не вспомнить слова Ф. М. Достоевского: «Я хочу не такого общества, в котором человек не мог бы совершить преступление, а такого, в котором он мог бы, но не хотел его совершать!» — это изречение великого писателя вошло в сокровищницу человеческой мудрости. Достичь гармоничного состояния общества можно только на пути духовно-нравственного совершенствования личности; ставка исключительно на улучшение условий жизни человека и создание механизмов реагирования на уже совершенное зло ошибочно в корне.

Что касается термина «правовой», то сам факт наличия корпоративного права в современном обществе является серьезным основанием усматривать присутствие противовеса государственной власти в процессе правоустановления и формирования нормативно-правовой основы современного механизма правового регулирования. Этого достаточно для того, что бы усомниться в подходах, согласно которым процесс правотворчества относится исключительно к сфере государства. К источникам права относят каноны, традиции, нормы культуры, обычаи, судебную практику, судебный прецедент и др.

В условиях глобализации культура каждого общества не может не испытывать на себе ее влияния. Ощутимые трансформации процессы глобализации вызывают в нормах культуры, их видах и содержании.

В нынешних условиях важной является классификация норм на правила поведения, обусловленные культурой данного общества, основополагающие нормы о правах человека, нормы — принципы.

Нормативно-правое регулирование носит комплексный, многоаспектный характер. Простейшим элементом правовых актов является не норма права, а нормативно-культурное предписание. нравственные нормы носят и обязывающий, и запретительный характер.

Таким образом, право представляет собой интегративное отражение норм культуры в современном социальном государстве.

ПРАГМАТИЧЕСКОЕ, РИТМИЧЕСКОЕ И ЭТИЧЕСКОЕ В СОВРЕМЕННОМ МУЗЫКАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Прагматика современного искусства состоит в том, чтобы быть востребованным, то есть исполняемым и слушаемым, слушаемым и услышанным, признаваемым в качестве искусства многими слушателями и исполнителями, критиками, а главное, признанным публикой, нашедшим у нее отклик и принесшим автору и исполнителю успех, как художественный, творческий, так и коммерческий. Применительно к искусству успех творческий и коммерческий неразрывны. Для того, чтобы искусство было коммерчески успешным, оно должно быть либо искусством популярным, обращенным к массовой публике, либо искусством экспериментальным и авангардным, всегда имеющем свою аудиторию в лице знатоков, ценителей и профессионалов. Для того, чтобы завоевать своего слушателя, и в рамках массовой и в рамках авангардной музыки создаются новые средства художественной выразительности, новые художественные приемы, новые художественные языки и жанрово-видовые образования.

Эстетически и художественно совершенное искусство всегда востребовано и долгожданно. Особенности восприятия сегодня таковы, что поиск уникального в искусстве с точки зрения способов бытия художественного — художественного языка и художественного образа совпадает с ожиданием «вечного» в плане содержательном — постановки и раскрытия каких-либо глубоко-экзистенциальных тем и проблем.

Такие ожидания публики порождают специфический эстетический заказ, когда «вечные» проблемы: жизни и смерти, отцов и детей, любви и ненависти решаются через обращение к новым технологиям и новым предметностям, окружающим человека.

Ярче всего это демонстрирует музыка, которая вовлекает в создание звучащего образа как традиционные музыкальные инструменты, так и бытовые предметы: глиняные горшки, корчаги, двуручные пилы, столы, стулья, так и цифровые технологии создания музыкального звука. Внутреннее напряжение, создаваемое взаимодействием академического музыкального и бытового выразительного звука обновляет и освежает привычное музыкальное звучание, вносит в исполнение новые тембровые краски. Это позволяет музыке обращаться непосредственно к тем проблемам на-

шей жизни, которые являются определяющими для нашего внутреннего состояния, темпа и ритма нашей повседневности.

Музыка воплощает сущность неререфлексируемых на сознательном уровне процессов, которые композитор и музыканты-исполнители постигают на интуитивном уровне. Включение в тембровую палитру музыкального звучания электронной музыки в цифровом формате также трансформирует и переформатирует живое музыкальное целое.

Стремление к воплощению до-логического, бессознательного, неререфлективного, физиологически-чувственного проявляется в том, что музыка обращается в качестве основного выразительного средства не к звуко-высотному развитию: гармонии или мелодии, а к ритму.

Ритм в художественном произведении, как отмечал в начале 20 века Ю. Н. Тынянов, выполняет, главным образом, три функции: он уплотняет художественную мысль и делает более тесными смысловые ряды высказывания; ритм повышает выразительность художественного произведения, упорядочивая его композиционный рисунок через определенный порядок повторов структурных элементов произведения; наконец, ритм наделяет произведение способностью к суггестивности, то есть внушению или отпечатыванию порядка следования элементов произведения в сознании и подсознании воспринимающего.

Ритм является тем уровнем организации музыкальной ткани, которая характерна и доминирует в большей части произведений современной массовой музыкальной культуры, независимо от того, с каким из направлений: джазом, роком или эстрадной музыкой, мы имеем дело.

Ритм популярной музыки замыкает слушателя в круге своей повседневности: он возвращает слушателя к самому себе и своему бессознательному, он не типологизирует и не обобщает личностно актуальную протоинтонацию, а делает ее значимой именно в личностно окрашенном специфическом единичном бытии, замыкает звучание сферами быта и повседневного бытования. Ритмическая доминанта популярной музыки реализует суггестивные возможности музыки, но в основном, в плане выявления бессознательных интенций и их легитимации в культуре, выявляет не просто до-логическое, но до-вербальное, не-поименованное. Ритм популярной музыки эксплуатирует способность музыки через ритмо-интонационные соответствия выявлять скрытую сущность событий человеческой жизни, и ограничивает понимание музыки сферой антропологии. Эстетическое при этом определяет масштаб нравственной

оценки каждого из произведений и их внутреннего нравственного мира. Всякий раз мы имеем дело с конкретной нравственной ситуацией, моделируемой в произведении при помощи ритма как с чем-то единичным и случайным, то есть необязательным. Логика эстетического организующего музыкальное произведение принципа — ритма диктует особую этику, при помощи которой мы оцениваем музыкально моделируемую жизненную ситуацию — этику ситуации, которая всякий раз рефлексировывает отдельно взятые мотивы и интересы, цели и результаты, и как правило, прощает и оправдывает все. Поэтому современная популярная музыка, как правило, моделирует ситуации победы и торжества добра, но само добро понимает необычайно широко, толерантно.

Обращаясь к ритму в качестве основной формообразующей структуры произведения, современная авангардная музыка расширяет свой арсенал средств художественной выразительности, формируя самостоятельный новый вид инструментальной музыки — музыку перкуSSIONИЗМА.

Музыка перкуSSIONИЗМА, основанная на ритмической выразительности, в силу самой звуковысотной природы звука является одновременно движением и порядком следования длительностей.

«В ритме, — пишет А. Ф. Лосев, — важно не качество звука, ни его длительность, ни даже сами звуки, а важно именно взаимное отношение длительностей, дающее определенную числовую фигуристость» или «порядок, структуру движения» (1). Музыкальное звучание соединяет определенный ритм с определенной высотой и темпом смены звуков. Отсюда способность музыкальной перкуSSIONИСТИ становиться самостоятельным художественным миром, который отвечает общим законам бытия художественного и одновременно задает уникальные для этого жанра выразительные возможности.

Ритм организует хаос изобразительно-выразительных средств в стройный и гармоничный космос. Ритм преодолевает статичность художественного материала: он делает звук подвижным, организованным в определенном порядке движения. Во внутреннем бытии музыкального произведения ритм определяет разноразное движение: мотивов, фрагментов, мысли и смыслов. Все это складывается в единый ритм произведения как целостности, преодолевает дискретность выразительных средств музыкального языка, создает единую континуальную ткань звучания, в котором паузы становятся смысловыми продолжениями звука.

Один из наиболее ярких представителей музыкального авангарда второй половины XX века, К. Штокхаузен, вспоминая созда-

ние своего первого произведения, описывает многоуровневость музыкального ритма таким образом: «Я сочинял так, как если бы я был астроном из другого мира, ре-организуя планеты и звуки, а также циклы и временные пропорции. Я отождествлялся не столько со звуками, сколько с созданием новых звуковых миров. И с той поры я знаю, что новая музыка началась около 1951 года» (2). Целостный ритм произведения «новой музыки» воплощает триединый порядок движения жизненного бытия, ритм художественного воплощения этого бытия и ритм отдельных знаково-выразительных элементов художественной формы и художественных смыслов произведения. Звук, который несет этот триединый ритм становится многомерным и дифференцируемым внутризвучковым единством: вибрационным взаимодействием внутризвучковых структур. Это и порождает использование звуков без определенной высоты — звучание ударных инструментов. Первые произведения для «новой музыки ударных инструментов» создавались не только К. Штокхаузеном и П. Булезом, но и Я. Ксенакисом, Дж. Кейджем, К. Пендерецким. Все вместе эти композиторы выработали те принципы авангардной музыкальной эстетики, которые возвращаются мировоззренчески к архаическим истокам, когда выразительный звук был первоосновой художественного бытия: в голосовом боевом кличе или в звучании первых литофонов архаики. И в том и в другом случае степень личной актуальности создателя музыки была минимальной, а степень обобщенности протоинтонационных корней музыки наивысшей. Так и «осуществление в конце 2 тысячелетия нашей эры полноценной музыкальной реформы, — отмечает М. Просняков, — направлено прежде всего на тотальное преодоление десакрализованного, сугубо антропоцентрического понимания музыки..., и восстановление в музыке как искусстве ее инициатического, трансцендентного измерения» (3).

Новое обращение к музыке звучащего космоса, по-иному, чем в популярной музыке моделирует нравственные и моральные оценки. В этой музыке слушатель приобщается не единичному и ситуативно понятому добру, но к всеобщему благу, понятому как мировая гармония, вся логика музыкального движения в пьесах перкуссионизма направлена на то, чтобы обнаружить в изначальном хаосе отдельных звуков целостный ритм и гармонию звучания космоса. Сама возможность приобщения к таким явлениям как гармония, космос, благо, возвышенное настолько уникальна для слушателя нового тысячелетия, что роль в этом авангардной музыки трудно переоценить.

1. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики. С. 545. // Форма. Стиль. Выражение. М.: Мысль, 1995, С. 405-602.
2. Stockhausen K. Towards a Cosmic Music. Shftesbury, Dorset, 1989. P. 10.
3. Просняков М. Музыкальная реформа на рубеже тысячелетий. С. 237 / Sator Tenet Opera Rotas.
4. Ю. Н. Холопов и его научная школа. М., 2003. С. 228-237

Н. Ю. Игнатова
Нижний Тагил

К ВОПРОСУ О СИСТЕМЕ УНИВЕРСАЛИЙ КУЛЬТУРЫ

Универсалии культуры обладают для человека мировоззренческой ценностью, выступая предельным основанием его жизнедеятельности. Универсалии, являясь своеобразным системообразующим фактором культуры, выполняют некоторые функции в культуре и социальной жизни. Культурная универсалия способна селективно формировать способы отбора, включения в поток культуры, а также трансляции опыта социальной жизни. Она влияет на структуру сознания человека, определяя его оценки, когнитивные, эмоциональные и личностные структуры сознания. Сопряжение одной универсалии культуры с другими универсалиями в этом аспекте предстает как базисные ценности культуры.

Взаимодействие и сопряжение разных универсалий культуры приводит нас к представлению об их системе, которое инициировано стремлением человека к универсализму. Универсализм в современных философских спорах сопряжен с мыслью о глобализации, но имеет глубокие философские традиции. Представляется, что существующее разнообразие позиций можно свести к нескольким основополагающим философским положениям:

Универсалии культуры заданы особой природой человека. При этом философ может не верить в существование фундаментальной человеческой природы или человеческой сущности (Руссо), или верить в ее существование, связывая эту природу (сущность) с бытием предельных качеств человека (Гоббс, Юм, Смит, Гельвеций, Гольбах) или размышляя о способностях и возможностях человека (Аристотель, И. Кант, Ж.-П. Сартр).

Универсалии культуры заданы стратегиями оправдания, вытекают из европейского стремления к оправданию Бога, человека, самооправдания. Здесь также исторически сложились две философские традиции: либо философ размышляет о замкнутых пределах исторических «рамочных» горизонтов культуры (Гадамер,

Р. Рорти, Ж. Лиотар, М. Фуко), либо пытается оправдать культурный плюрализм (культурная антропология).

Универсалии культуры — это социокультурные основания когнитивных исследований. Безусловно, здесь в этой точке зрения также можно найти последствия европейского взгляда на мир и науку. Думается, однако, что для К. Апеля, Х. Патнэм, Ю. Хабермаса, П. Дворкина и Роулза гораздо важнее указания на рациональность, непредвзятость, объективность, саморефлексию, необходимость межсубъектной сверки результатов.

В некоторых случаях универсалиям культуры намеренно или непреднамеренно приписывается суженный смысл: только моральный (философия эгалитаризма) или только правовой. Необходимость всеобщего признания норм справедливости, жизни или свободы в ранних произведениях Р. Рорти, Роулза и Ж. Деррида инициировано стремлением представить универсалии культуры как универсалии права.

Онтология универсалий культуры задается онтологией мира, который может быть понят как однородный или плюральный, статичный или непрерывно становящийся, линейный или нелинейный. Историческая трансформация философских воззрений на систему культурных универсалий не может быть представлена как смена онтологических моделей человека или познания мира, как переход от однородной к плюральной, от статичной к становящейся и от линейной к нелинейной модели. Думается, что не все так просто. Построению системы универсалий культуры должно предшествовать осознание эпистемологических ошибок, которые при этом неизбежны. К ним относятся следующие допущения:

1. Представление о культуре как о четко очерченной целостности;
2. Представление о том, что отдельной группе людей соответствует отдельная культура;
3. Представление, что возможно непротиворечивое описание культурных ценностей одной группы людей.

Монистический взгляд на систему ценностей, свойственный классической философии, Хабермас рассматривал как экстраполяцию европейской культурной модели и образа жизни, но не как реализацию универсалистских принципов. Нельзя сводить универсализм к монистическому взгляду и считать, что эволюция от однородности к плюрализму — это отказ от философского принципа универсализма в видении мира и человека.

Не от Космоса к Хаосу, а от узкой, локальной европейской культурной модели универсума, исторически ограниченной и в XX

веке осмысленной как конец проекта Модернити, к планетарной модели через признание множественности разных, фактически неравноправных культурных моделей мира и человека. Создание такой модели возможно при использовании феноменологической и культурно-антропологической методологии.

Если исходить из того, что культура — не локализованная в определенном пространстве-времени целостность, а сети смыслов, непрерывно переопределяемые через слова и поступки людей, тогда система универсалий культуры будет представлять собой непрерывно конструируемую, внутренне противоречивую демаркацию границ внутри культурных горизонтов различных сообществ, как феноменологических, так и социальных.

В. Н. Кардапольцева
Екатеринбург

«СЕРДЕЧНОСТЬ» И ПРАГМАТИЧНОСТЬ КАК ЖЕНСТВЕННОСТЬ И МУЖЕСТВЕННОСТЬ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ: ОСОБЕННОСТИ КОНСТРУИРОВАНИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Женственность, как и мужественность, это не биологические факты, а культурно-специфические убеждения индивида, которые организуют его социальную практику тем или иным подобным образом. Социальная модель женщины и/или мужчины женственности и/или мужественности, создается (конструируется) культурой и в культуре, определяя их положение и роль в обществе (семье, образовании, религии, экономике, политике и т. д.).

Аксиомой в настоящее время можно считать, что различия по признаку пола не заданы и не закреплены природой; они осуществляется человеком, изменяются и формируются (конструируются) вместе с культурой в процессе социализации, являясь культурным и социальным конструктом. Антропологи, этнографы, историки, социологи, рассматривая различия социальных ролей, существующие в разных обществах с точки зрения пола, не без основания утверждают, что биологический пол не может быть основным объяснением жесткой социальной дифференциации, хотя не учитывать этого фактор, тоже было бы ошибочным.

«Сердечность» и прагматичность как своеобразные антитезы достаточно продуктивно рассматривать в русле мужественности и женственности в качестве социокультурных конструктов, формирующихся в результате множества факторов, в числе которых

временные, национально-этнические, религиозные, политические, субкультурные, семейные и пр. В данной работе в большей степени акцентируется внимание на *женственности* как социокультурном конструкте.

«Мужественная женственность» — это не оксюморон, а реалии российской действительности. Обращаясь к историографии, можно обнаружить множество высказываний представителей «сильного пола», подчеркивающих подобное явление. Хрестоматийной является фраза Н. А. Некрасова о способности женщины к укрощению не только самых неуправляемых животных, но и огня. Познакомившись с работой прославленной советской летчицы М. Расковой, командир ее отделения пришел к выводу: «Женщины в нашей стране могут быть летчиками не хуже мужчин». «Лучшие мужчины — это женщины», — подтвердил поэт Евтушенко эту мысль в известном стихотворении «Женщины». Тему о способности женщины к укрощению продолжают кинематографисты, в ряду наиболее примечательных: «Укрощение тигров», «Полосатый рейс», «Оптимистическая трагедия», «Любовь Яровая», Москва слезам не верит» и множество других. Однако, репрезентируя женственность в подобных, казалось бы, неженственных проявлениях, авторы создают образы, актуализируя такие атрибуты женственности, как сердечность, заботливость, в отличие от прагматичности, жесткости, атрибутируемых собственно мужественности.

Подобное проявление мужественной женственности закономерность или особенность ветров времени, влияющих на ролевое самовыражение? Однозначно на этот вопрос ответить нельзя. На форму саморепрезентации и самореализации личности, влияет множество факторов, в числе которых, религия, нация, этнос, политика, государство, искусство, семья, все то, что составляет социальное конструирование, которое осуществляется посредством разных институциональных каналов.

Теорию социальной конструкции развивают в своей работе «Социальное конструирование реальности» американские социологи Бергер П., Лукман Т., основное положение которой гласит, что индивид в процессе социализации, продолжающейся всю жизнь, усваивает и воспроизводит общественно сконструированные образцы поведения, воспроизведения, оценивания (2). Универсальных гендерных (социополовых) ролей для мужчины и для женщины не существует. Одна из известных антропологов, американский этнограф Маргарет Мид в работе «Пол и темперамент» развенчала убеждения о том, что мужчины и женщины от «природы» созданы для выполнения определенных ролей. В каждом из изу-

чаемых ею обществе Новой Гвинеи мужчины и женщины выполняют разные роли. Она убеждена, что сексуальные роли складываются на основе культурных и социальных особенностей, а не «естественного порядка вещей» (3). Эту же мысль обосновывает в своем фундаментальном труде «Женщина» немецкий исследователь-этнограф Г. Плосс.

Не вызывает сомнения, что понятия «женщина», «женственность», в равной степени как и мужчина, «мужественность», не идентичны не только в словообразовательном аспекте, но и в содержательном плане. Рассматривая женственность / мужественность как научные категории, можно обнаружить множество попыток дать им определения специалистами разных научных областей, в числе которых философы, психологи, культурологи, социологи, искусствоведы, литературоведы. Одна из немецких исследовательниц Е. Имендерфер отмечает: «Будучи связанной с разными аспектами эволюции общества и его менталитета, категория женственности, как и ее антинomia — мужественность, отражала не только шкалу ценностей общества, но и степень его прогресса и демократизации. Даже самые примитивные, бытующие представления о женственности и мужественности отражают сложный комплекс идей не только о предназначении женщины в социуме, не только формируют ее права и обязанности, но и задают поведенческие нормы, то есть вырабатывают те ритуально-эстетические формы, которые должна использовать женщина, дабы соответствовать социальным императивам этой категории» (4). В настоящей работе *женственность, как и мужественность понимается как конструкт, сформированный культурой общества на определенном этапе его развития, укореняемый культурой в процессе социализации личности и формирующийся в результате разнообразных факторов, в числе которых социальные, индивидуальные, идеологические, политические, этнические, религиозные, этические и прочие, всего того, что складывается и изменяется в процессе исторического развития общества.*

Особенно значимы в формировании женственности / мужественности возможности культуры, в частности литературы, что наиболее очевидно на примере отечественной литературы, которая во все времена отличалась публицистичностью и декларативностью, сердечностью и прагматичностью.

В одной из статей о *стилях* в искусстве читаем, что «основная идея *модерна* — соразмерность нового искусства «человеку в пиджаке», то есть стилю приватной жизни. Отсюда особая комфортность модерна, красота предметной среды, окружающей чело-

века, его «избыточный» эстетизм. Отсюда его *женственность*, по-декаденски *хрупко-изнеженная или демонически роковая, его культ прекрасной дамы*, его насыщенность загадочными образами-символами: это и лилия, и орхидея, и водоросли, и женская фигура. Живопись модерна ориентирована на замедленное рассматривание, любование, даже смакование художественного приема» (7). Если женственность в искусстве нередко ассоциировалась с красотой, загадочностью, хрупкой изнеженностью, а в литературе с сердечностью, терпеливостью, заботливостью, то мужественность — с прагматичностью, расчетливостью, жесткостью, суровостью.

В обществе женственность, как правило, отождествляется с «женским» и означает снижение социального и культурного статусов, традиционно воспринимаясь как культурно вторичный феномен по сравнению с мужественностью. «Женское» по сложившейся повсеместно традиции оказывается за границами нормы. То есть стереотипное понимание женственности связано, прежде всего с неравенством, которое во многом обусловлено биологическими различиями между мужчинами и женщинами. Именно на репродуктивных функциях строятся большинство умозаключений, где оппозиция женского и мужского становится оппозицией природного и культурного, суть женственности традиционно связывается с внешней привлекательностью, кротостью, несамостоятельностью, послушанием, излишней сердечностью. Такие социальные институты, как церковь, поддерживали и, более того, насаждали зависимое положение женщины, вторичность ее социальных ролей, тем самым выстраивая гендерную систему власти и подчинения.

Хотя обращение к истории Средневековой Руси доказывает, что с точки зрения стратификационной, не всегда наблюдалось приниженное положение женщины. В определенные периоды истории России роль женщины была достаточно весома, требуя от нее прагматизма и расчетливости. Например, в докиевскую эпоху, как свидетельствуют многие исторические тексты (Е. Вардиман, И. Забелин, С. Кайдаш, В. Михневич, Н. Пушкирева, Б. Рыбаков, Г. Тишкин и мн. др), женщина обладала достаточно высоким статусом и престижем, властью и правами, включая возможность участвовать в военных действиях. Репрезентацию женственности/мужественности в истории культуры можно рассматривать исходя из разных оснований, в числе которых: историко-культурное развитие общества; субъектно-объектные отношения в семье; социально-ролевая презентация в обществе; социально-классовая представленность; художественно-эстетическая репрезентация в качестве объекта творческого воплощения в литературе, живописи

скульптуре; нравственно-этический аспект на уровне символическо-семиотическом: «вавилонская блудница», великая грешница, Святая Магдалина, Святая Мария, Великая Праведница; философско-символический аспект: Вечная Женственность, София — Премудрость Божья, Прекрасная Дама, Мать Сыра Земля, Родина-Мать и т. д. Все обозначенные аспекты взаимосвязаны и взаимообусловлены.

«Чадолубие», сердечность — наиболее одобряемые черты «доброй жены». Мать-Богородица воспринимается как чадолубивая защитница православных не только от врага, но и от сурового Отца-Бога. Она «противостоит небесному Царю и своему сыну как Матерь милосердия, как Заступница». Уже на уровне ранних текстов обнаруживается иерархичность статусных предписаний мужчины и женщины. Но в то же время наблюдается необходимость не только отцовского, но и материнского влияния на детей признается в сочинениях многих авторов.

Переломным, бунташным веком считается XVII, когда нарушались привычные устои общества, но в то же время достаточно еще были крепки старые каноны. Шел активный процесс «обмирщения», разрушения традиционного средневекового мировоззрения, отразившихся и на вопросах пола. Формировались новые идеалы и представления, моральные и этические нормы и вкусы, вступавшие в противоречие с аскетическими канонами, утверждавшимися церковью. Однако позитивные изменения касались в основном мужчин. Если в среде дворянства стала заметно распространяться грамотность, то чрезвычайно слабо это наблюдалось среди женского населения; даже в семьях знати и крупного купечества женщины, как правило, были неграмотны. Их место было в девичьей в стороне от чужих глаз. В то же время женщина становится объектом изображения в литературе (Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о Горе-Злочастии»), которая сыграла огромную роль в понимании культурного конструкта женственности/мужественности, углубив и актуализировав эти понятия, во многом определив становление и самоопределение женщины как личности. В середине XVII века появилась первая биографическая повесть как новое жанровое приобретение XVII столетия, посвященное женщине. Это «Повесть об Улиании Осоргиной», написанная муромским дворянином Дружиной Осорьиним, сыном Улиании. Автор создает образ энергичной и умной женщины, образцовой жены и хозяйки, сочетающей в себе и сердечность. и *некий* прагматизм. Это первая в русской литературе биография женщины-дворянки.

XVIII век дал России представление о женственности в самом широком контексте. Деятельность женщины обнаруживалась в

разном качестве: домовитой хозяйки и властной помещицы, писательницы и ученой, артистки, благотворительницы и религиозной отшельницы. Это женщина-мать, хозяйка, чадолюбка, милосердница, опора мужу, но в то же время деловитая, властная, самоуверенная, неуправляемая. Но при всем кажущемся полифонизме восприятия женственности главным и доминирующим в российской культуре просвещенного XVIII века оставался культ матери и ее чадолюбие, сердечность, что характеризовало и крестьянку, и новоиспеченную дворянку.

Начало XIX века ознаменовано активной салонной (приватной) жизнью. Традиционно отношения между родителями и детьми в дворянском обществе складывались отнюдь не на уровне взаимопонимания и привязанности, в особенности между матерями и дочерьми. Мать, по обыкновению не найдя ответного чувства в муже, пыталась найти его в сыне, но не в дочери, «женщина, не имевшая, как правило, глубокой привязанности к своему мужу, находила ей компенсацию в любви к сыновьям». Многие теоретики утверждают, что с распространением идей просвещения в русском обществе внутрисемейные отношения стали меняться в лучшую сторону, что особенно коснулось отношений между матерями и дочерьми. Русские женщины, не имея возможности изменить свою судьбу, пытались это сделать для своих дочерей, воспитывая в них самостоятельность, поддерживая интерес к образованию, ориентируя их на самостоятельную деятельность.

Процессы социальной мобильности женщин, которые имели место в русском образованном обществе, начиная с конца 50-х годов XIX века, принято обозначать как процессы женской эмансипации, развивающиеся в русле общих процессов либерализации русского общества. Личность и идеи дерзкой и смелой француженки Жорж Санд, поставившей вопросы о праве женщины на свободу чувств, сыграли огромную роль в появлении и распространении в России XIX века идей о самоценности и независимости женской личности. Образ яркой, активной, сильной женщины, описываемый не раз в романах Ж. Санд, сформировал в сознании многих российских женщин новую социальную репрезентативность, сочетающую сердечность с прагматизмом. В истории русской классической литературы дискурс женственности, соответствующей этой иной модели, прослеживается в таких разных по времени произведениях, как «Бедная Лиза», «Вечера на хуторе близ Дикашки», «Кроткая», «Идиот», «Крейцера соната», «Отец Сергей», «Леди Макбет Мценского уезда» и многих других. «Именно под влиянием французской романистки многие русские писатели обратились «к женс-

кому вопросу». А. Герцен, А. Дружинин, А. Писемский, А. Островский, Н. Некрасов, В. Белинский образуют в русском обществе 1840 — 1850-х годов направление, которое можно было бы назвать «неофеминизмом», как отмечает американская исследовательница Каролина де Магд-Соэп. Поэма Некрасова «Саша» — своеобразный призыв к молодому поколению. Одна из известных революционерок Вера Фигнер писала, что эта поэма учила, как жить, к чему стремиться, как согласовать слово с делом.

Широкое движение женщин за равноправие, выразилось в борьбе за доступ к образованию, за право на профессиональный труд, инициированное социальными потрясениями эпохи. Западный феминизм, распространившийся в России в ходе европеизации российского общества, и российский нигилизм, сыграли большую роль в развитии женского самосознания, став выражением умонастроений разночинцев, их реакцией на сложную социально-экономическую ситуацию в стране. Женщина наравне с мужчиной стала заниматься предпринимательской деятельностью, прагматизм брал верх над сердечностью. При этом участие женщин в предпринимательской деятельности, имевшее место и в дореформенное время, воспринимались как нечто естественное, как жизненная необходимость, как стремление обеспечить достойную жизнь себе и своим детям. Наиболее интенсивно процесс втягивания женщин в рыночные отношения и изменение их социальной психологии проходил в столичных городах, где роль женщин в общественной и культурной жизни была традиционно велика. В Москве и Санкт-Петербурге проживали представительницы наиболее влиятельной аристократии, финансово-промышленных семей и интеллигенции. Жительницы столичных городов существенно отличались от провинциалок, живших в условиях сохранения патриархальных традиций, жестко регламентированных норм поведения. В результате накопления опыта в разных сферах и процессах общения формировалась женственность, которая идентифицировалась не со статусом домашней работницы, а общественницы, что особенно обнаружилось в первые годы Страны Советов. Однако в целом стереотип дореволюционного периода предполагал в качестве положительных образцов сильного доминирующего мужчину и слабую, зависимую, пассивную женщину, непротивление злу воспринималось в качестве главной добродетели женственности, порицая при этом авторитаризм хозяйки дома и слабость мужчины. Мужчина, не способный подчинить женщину, наделенный сердечностью, оценивался как несостоятельный в социальном плане хозяин дома.

«В советском обществе парадоксально-зловещим образом осу-

ществилась ленинская мечта: кухарка стала править государством. Многие проблемы духовного и социально-экономического кризиса России можно объяснить именно этим фактором, этой «формой правления». Советское общество — это в некотором роде псевдоматриархальная антиутопия, ибо это не общество, а одна огромная кухня», — подчеркивает Т. Горичева в своей несколько шокирующей публикации (8). По справедливому замечанию исследовательницы, на смену семейному патриархату приходил патриархат «вождей», диктат государства и партии, требующий жесткого прагматизма.

Уравнение женщины в правах было одним из самых наглядных лозунгов революции и в то же время утопии. Женщина обгоняла мужчину в труде и социальном статусе, становясь «самой передовой», меняется социокультурное конструирование женственности. Огромная роль в этом плане принадлежит литературе. Говоря о значимости литературы в освоении и развитии культурного конструкта женственности следует иметь в виду две стороны явления. С одной стороны то, как литература презентировала женщину в качестве *объекта* изображения, в «оболочке» литературного образа, какие роли женщины репрезентировались в качестве основных, пути и формы женской идентификации (авторами-создателями того или иного образа являлись как женщины, так и мужчины; второе — предпочтительнее). С другой стороны, *субъектность* женщины в литературе, ее саморепрезентативность в художественном процессе, то, как она себя реализует в качестве творца-демиурга.

Несмотря на то, что женское литературное творчество имеет в России богатую историческую традицию, связанную с именами Екатерины II. А. Панаевой, Е. Ган, Н. Дуровой, М. Жуковой, А. Бунинной, В. Фигнер, А. Мирэ, Л. Зиновьевой-Аннибал, З. Гиппиус и мн. другими, но лишь в середине 80-90-х гг. XX века женская проза оформилась в самостоятельное женское течение, объединив писательниц разных поколений, разных по жизненному опыту, иногда диаметрально противоположных по взглядам и художественным пристрастиям (Л. Петрушевская, Т. Толстая, Л. Ванеева, В. Нарбикова, Н. Садур, Н. Горланова, М. Палей, Е. Тарасова, Н. Габриэлян, Л. Фоменко, И. Полянская, С. Василенко, О. Татарина, Т. Набатникова и многие другие). Многие из них приобрели статус отечественной классики. Тем не менее, постоянно встает вопрос о правомерности существования сферы женственного в искусстве, литературе в частности.

Если в ранних литературных памятниках смысл женского бытия, ее мир, как правило, регламентировался нормами, законами, тра-

дициями, сложившимися веками, то с появлением женского голоса на литературном горизонте, она сама выбирала для себя философию жизни, пропагандируя свое собственное понимание сути бытия, стараясь сделать все, чтобы ее голос был услышан и понят. Однако, каким бы общественно-идеологическим содержанием не было бы наполнено произведение, какое бы ведомое место не отводилось женщине в ходе идейного движения, ценность российской женственности в основном связывалась с такими ее качествами, как домовитостью, хозяйственностью, чадолубием, где сердечность воспринималась как основное свойство. Роль хранительницы домашнего очага — одна из традиционно доминантных форм идентификации женщины на страницах отечественной прозы. «Милосердие начинается дома», — мысль, которую несет классик русской литературы Л. Н. Толстой и которая проходит через все его произведения. Дом — символ защищенности от всех бурь. Женщина как хранительница домашнего очага — цементирующий центр и опора семьи, от нее зависит настоящее и будущее домочадцев и ее собственное. Мысль, которая неоднократно подчеркивается отечественными философами. В. Розанов замечает: «Муж есть глава дома... Но хозяйкой его бывает жена. Жена входит в дом мужа как ласка и нежность...» (10). Тема дома и бездомья — одна из сквозных в русской литературе, где заглавная роль принадлежит женщине и женственности, благодаря ее ласке, сердечности. Нравственная философия Пушкина, Гончарова, Толстого не утратила своего значения и сегодня, множество произведений XX века тому пример, в числе которых «Прощание с Матерой» В. Распутина, где в образе бабки Дарьи актуализируется сердечное «уважение к минувшему», отвергающее холодный прагматизм и бессердечие.

Многочисленные реформы, осуществляемые в современной российской социокультурной ситуации, во многом затрагивают и социокультурные проблемы пола. Именно женщинам пришлось взять на себя основную ответственность за выживание и адаптацию семей, во многих случаях отказавшись от работы, соответствующей их образованию и квалификации, вписав себя в модели, далекие от традиционно стереотипных. «Сердечность» и прагматизм вступают сегодня и в противоречия, и во взаимодействие, и нередко выступают как конфликтующие категории.

1. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб., 1994. С. 48.

2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 61.

3. Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 87.

4. Имендерфер Е. Мемуары Надежды Мандельштам. «Литературное вдовство» как профессия и служба «его» творчеству // Женский дискурс в литературном процессе России конца XX века. Женская Информационная Сеть. <http://www/womnet.ru>

5. Краткая философская энциклопедия. М. 1994. С. 169.

6. Лоусон Т., Гэррод Д.. Социология. А—Я: Словарь-справочник / Пер. с англ. К. С. Ткаченко. М., 2000. С. 37.

7. Фадеичева М. А. Стили в искусстве. План-конспект лекции для студентов. Реферат на ИПК УРГУ. Екатеринбург, 1994. С. 3.

8. Горичева Т. Ведьмы в космосе // Мария (Журнал российского независимого религиозного клуба «Мария») Ленинград-Франкфурт-на-Майне, 1981. №1. С. 9-13.

9. Бурдые Пьер Поле литературы, Новое литературное обозрение. 2000, № 45. С. 22-28. С. 87.

10. Розанов В. В. Возле «Русской идеи». М., 1990. С. 94.

Г. П. Ковалева
Кемерово

КАТЕГОРИЯ ДУХОВНОСТИ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА

Категория духовности является одной из самых распространенных в русской философской и культурологической литературе. Однако до сих пор нет четкого философского определения духовности, различные авторы вкладывают в это понятие разный смысл. Одни утверждают, что духовность идентична нравственности, другие вкладывают в это понятие религиозный смысл и отождествляют ее с верой в бога; одни дают метафизическую трактовку духовности, другие рассматривают это понятие материалистически, как опыт, накопленный в результате познания, проявлений моральных, нравственных, культурных достижений отдельного индивидуума и общества в целом.

Духовность проявляется в жизни и деятельности человека. Мы говорим: человек духовный или бездуховный, оценивая знания и поступки человека. В связи с такой постановкой вопроса имеется следующее философское определение понятия «духовная жизнь» — это особая сторона общественной жизни, которая характеризуется тремя отличительными признаками: 1) основывается на формах, видах, общественного сознания; 2) включает определенный типы духовной деятельности; 3) институтоализированные подсистемы общества, в рамках которых создаются и распространяются духовные ценности [6, с. 20-21].

Очевидно, что философская категория духовности представляет собой не только результат философской рефлексии, но выражает специфику мировоззрения, поведения того или иного индивидуума, этноса, человечества в целом, обусловленные представлениями человека о его космической природе и взаимосвязи с Вселенной, планетой Земля, историей, культурой, религией.

Решение столь сложной проблемы требует ее всестороннего изучения. В предлагаемой статье делается попытка обозначить подходы к данной проблеме и рассмотреть ее с позиций философии русского космизма.

Один из подходов дает В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» [2]. Он говорит о наличии мистицизма как неотъемлемой черты русской философии XIX века. Но именно в это время, в середине XIX века в русской философской мысли выделяется направление русского космизма, которое развивается в течение XX века, вплоть до наших дней, и включает в себя имена ряда выдающихся философов [3]. Элементы космизма, «космическое уmonoстроение» присущи большинству русских философов и проявляются в более ранний период — уже в учениях Г. С. Сковороды, А. Н. Радищева, Н. И. Пирогова, и даже у революционеров А. И. Герцена и М. А. Бакунина [3]. Н. А. Радищев, признавая реальность материи, мыслил вещество мира живым, исходил из виталистического единства природы и веры в перевоплощение (реинкарнацию, т. е. многократное рождение). П. Я. Чаадаев утверждал, что человечество «есть один человек», и каждый из нас участник работы высшего сознания. Он отмечал двойную зависимость человека — от социальной среды и от Бога, от которого происходит не только пробуждение разума в человеке, но здесь же находятся корни его морального сознания. Н. И. Пирогов пришел к биоцентрическому пониманию мира. Он говорит о реальности «мирового мышления», о том, что наше «я» привносится извне и возможно оно продукт мировой мысли, вселенского разума.

Таким образом, в своих рассуждениях я буду исходить из того, что дух — это философское понятие, обозначающее невещественное начало, отличное от материального или природного. Дух истолковывается как субстанция (пантеизм), как личность (теизм, персонализм), мышление, сознание в рационализме, воля, чувство, воображение и интуиция в иррационализме [6, с. 13]. И так как в основе слова «духовность» лежит понятие «дух», «душа» (как понятие, выражающее исторически изменившееся воззрение на психическую жизнь человека и животного), можно сформулиро-

вать несколько определений духовности, полагая в основу его тот или иной подход.

С точки зрения метафизики, духовность — это проявление в человеке идеального начала (души, как бессмертной субстанции, сотворенной мировым духом), связывающее физического человека с Абсолютом (мировым разумом, Богом, Мировой душой) и дающее возможность индивидууму восходить по эволюционной лестнице, развивая в себе нравственно-этические и моральные качества (богочеловечество у В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и др.).

С точки зрения рационализма, духовность — это уровень развития сознания, как родового качества человека, в котором проявляется доминирование нравственно-этических норм, выраженное в мышлении, образе жизни, деятельности, поступках, творчестве.

В обоих случаях мы видим, что духовность формирует в человеке нравственно-этические начала, которые контролируются совестью и выражаются в активной жизненной позиции, работе над улучшением своих личностных качеств, искоренению эгоизма, вредных привычек и т. д. Вышеприведенные трактовки духовности поляризуются между собой в следствии наличия в современном мире двух философских мировоззрений — идеализма и материализма. В то же время мы видим, что эти два определения имеют общие точки соприкосновения — направленность на выработку нравственно-этического начала в личности, активной жизненной позиции человека.

Какое же место в этом спектре мировоззрений занимает космизм? Русский философский космизм представляет собой мировоззрение, основанное на синтезе духовного и материального начал во Вселенной, это монизм. Синтез этот вытекает из природы самого человека, в котором Вселенная представила единство духа (сознания) и материи (тела). Бессмертный дух реализует себя посредством сознания через жизненный опыт в материальном теле. Не случайно в работах Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского материальное и духовное не являются антагонизмами. Согласно представлениям К. Э. Циолковского, Вселенная — «живая», «живым» является каждый ее атом («атом-дух»). Вселенная имеет материальное тело (звезды, планеты, галактики и т. д.), но в то же время в ней существуют «разумные силы» и «первопричина космоса». Появление самой Вселенной, Земли и человека является проявлением воли «первопричины космоса». У представителя естественнонаучного космизма — В. И. Вернадского — духовным фактором во вселенной выступает «жизнь», которую он считал

«явлением космическим». У А. Л. Чижевского творящую силу в космосе выполняет космическая и солнечная энергии. То есть, исходя из диалектических представлений, мироздание развивается на основе имеющихся в нем противоположностей: материи и какой-то творческой силы, находящихся в тесной взаимосвязи и представляющих собой Вселенную как целостную систему.

В. И. Несмелов утверждал, что человек принадлежит «двоякому бытию» — условному, текучему (материи — примечание мое), а с другой стороны — миру иному, безусловному, независимому от времени и пространства. «Человек не в каких-либо умозаключениях предполагает объективное существование идеального мира, но он непосредственно сознает в себе действительное существование двух миров — чувственного и сверхчувственного, физического и духовного», — писал философ [2, т. 2, с. 118].

Из вышесказанного видно, что русский космизм — это особый духовно-теоретический феномен, целостное социокультурное явление, ориентированное на синтетическое видение реальности, восприятие человека в качестве органичной части космического единства, способного реализовать свою активную природу в деле творческого изменения мироздания [5, с. 16].

Другими словами, русский космизм — это философское течение, рассматривающее бытие как коэволюционную систему природы, общества и человека, или единый космос [3, с. 9].

На мой взгляд, определение космизма можно найти в словах Н. В. Чайковского: «Мир — единый, бесконечный и живой организм... Человек — лишь часть этого организма, орган его — чувствующий и сознающий. Его душа — только часть мировой души... Когда душа в своем оживлении сливается с душой целой Вселенной, тогда-то мы и слышим Бога — прежде всего в себе, потом и в других, и в природе, и в небе, т. е. чувствуем и мыслим космос, как единое целое. Вселенная — это *живой мировой Бог*» [2, т. 2, с. 397].

Таким образом, с позиций русского космизма можно сформулировать следующее определение духовности: это проявление в мировоззрении внутреннего мира человека, основанного на интуитивном чувствовании коэволюционного триединства Вселенной, Земли и Человека, взаимосвязи материального и идеального начал в устройстве мира. Духовность развивается через безграничное познание мира, направленное на самосовершенствование и служение общему благу.

Следовательно, понятие «духовность» одновременно есть *качество* и *процесс* эволюционного развития человека, избавление его от эгоистических проявлений, вредных привычек, догматов. Ду-

ховность направлена на постижение истины и делает человека свободным. Вот как выразил эту особенность Н. А. Бердяев в работе «Царство духа и царство кесаря»: «Всякая качественная ценность уже показывает, что в человеческом пути есть то, что выше человека. И то, что выше человека, т. е. божественное, не есть сила внешняя, над ним стоящая и им господствующая, а то, что в нем самом делает его вполне человеком, есть его высшая свобода» [1, с. 220].

Н. А. Бердяев еще в первой половине XX века отмечал характерную черту русской действительности — замену идей и идейного творчества социологизмом. Наверное, в силу этого и господства материалистического мировоззрения не уделялось в русской философской мысли XX века должного внимания понятию духовность. Философ указывал, что без великой ответственности и дерзновения личного духа не может осуществляться развитие народного духа, что жизнь идей есть обнаружение жизни духа. Бердяев акцентировал внимание на диалектику в качестве основного метода развития человеческой мысли, которая «в путях человеческого духа должна проходить раздвоение и расчленение» [1, с. 78]. Уже тогда он отмечал, что сторонники «научного» мировоззрения отстали от движения науки. Бердяев утверждает: «Раскрываются новые перспективы «космического» мироощущения и мирозерцания. Общественность не может уже быть оторванной и изолированной от жизни космической, от энергий, которые переливаются в нее из всех планов космоса. Поэтому невозможен уже социальный утопизм, всегда основанный на упрощенном мышлении об общественной жизни, на рационализации ее, не желающий знать иррациональных космических сил» [1, с. 79-80].

Таким образом, категория духовности нуждается в дальнейшей философской проработке, осмыслении и выработке механизма формирования духовности в обществе. Без этого компонента невозможна успешная человеческая эволюция, построение в России нового государства и общества. Духовная жизнь с позиций космизма предполагает: формирование научного мировоззрения на основе идей русского космизма; разработку образовательных и культурных программ всех уровней на основе данного мировоззрения; формирование в государстве и обществе институтов для реализации этих целей и задач, свободных от влияния церкви, политических партий и др.

1. Бердяев Н. А. Избранные произведения. Судьба России. Самопознание. Ростов-на-Дону, Феникс, 1997.

2. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2х т. Ростов-на-Дону, Феникс, 1999.
3. Ковалева Г. П. Философские учения русского космизма. Кемерово, 2004.
4. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995
5. Моисеев Н. Н. Универсум. Информация. Общество. М., 1001.
6. Словарь философских терминов. Отв. редактор С. Б. Максюкова. Кемерово, 1998.
7. Советский энциклопедический словарь. М., 1985.

О. В. Коркунова
Екатеринбург

ПОНЯТИЕ «ДУХ» В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ

Понятие «дух» несомненно, относится к универсалиям культуры. Оно служит «матрицей» таких производных от него понятий как «духовная культура», «духовность», «духовная жизнь», «духовное развитие человека». Вопросы духовного развития человека — это вопросы высших форм его бытия. Обычно степень развития личностных качеств человека, его совершенство мы связываем как раз с состоянием его духовности, с нею же мы связываем и самовыражение личности, и поиски ею смысла жизни. Поэтому духовность человека можно считать интегративным показателем его бытия, а понятие «дух» — высшим началом, принципом его жизни.

До сих пор существует трудность выражения понятия «дух», «духовность» в четких определениях. Эти понятия во многом остаются интуитивными, опирающимися на перечисление тех свойств духа, которые человек достаточно четко себе представляет.

Известно, что этимологически слово «дух» означает дуновение, движение воздуха. В переносном смысле — это то невидимое движение внутри живого, что определяет сущность его жизни. Именно в этом плане в мифах дух рассматривали как таинственную внутреннюю сущность жизни, которая определяет бытие любого предмета. Отсюда в философию пришло представление о духе как том нематериальном начале, которое соотносимо с природой. Дух стал рассматриваться и по отношению к природе в целом, и по отношению к природе человека в качестве того, что определяет сущность их жизни, защищает и совершенствует их. За ним всегда сохранялись определенные характеристики, наиболее

важные среди них такие. Дух не сводим к психическому. Он существует по своим законам и является наиболее высокой формой внутренней жизни. В сфере духа человек поднимается над повседневностью, обыденностью своей жизни. Здесь его сознание и мышление имеют предметом осмысления высшие ценности жизни, универсальные стороны бытия, поиск предназначения человека в мире, смысла его бытия. Именно в этом ключе говорят о духовных исканиях человека

Но этот процесс требует выработки, создания эталонов, образцов. Поэтому в сфере духа человек создает общие идеи, идеалы, которыми и живет. Благодаря им и в стремлении к ним он развивается и совершенствуется, преодолевая ограниченность и несовершенство своего бытия. В силу этого сложились такие понятия, как «духовная культура», «духовная жизнь», «духовное развитие человека» и их формы. Все они, каждое в своем аспекте, охватывают и раскрывают роль в бытии человека науки, морали, философии, искусства и религии. Именно они рассматриваются универсальными формами духовного, в которых мышление человека получает возможность творить, руководствуясь идеалами истины, добра, красоты и совершенства. Все они — разные грани деятельности разума человека, реализации его творческих возможностей.

Существенное влияние на формирование представлений о духе и духовности оказала религия. В ней эти понятия характеризуют ту часть сознания человека и ту сторону его бытия, которые непосредственно обращены к Богу. С одной стороны, дух рассматривается как частица божественного в человеке, с другой стороны, духовность выражает ту сторону внутреннего мира человека, которая устремлена к Богу, живет единением с ним.

Разные философские школы, культурные течения породили многообразие подходов и трактовок понимания духа и духовного. Проведенное нами исследование показало, что можно выделить две группы концептуальных трактовок понятий «дух» и «духовное» (1).

Первая группа решает проблему духовного исходя из рассмотрения бытия человека в масштабах Универсума. Это характерно для мифологии, теософии, ряда представителей философской антропологии, таких как М. Шелер, Тейяр де Шарден, А. Маслоу. Каждый из них по-своему приходит к выводу, что сущность человека скрыта в духе. Через деятельность духа она раскрывается, благодаря чему человек находит свое место и предназначение в Универсуме. Они характеризуют дух через работу сознания, разума человека. Прежде всего, как способность разума выходить за

границы наличного бытия, повседневной жизни, быть открытым миру, достигать «мирового бытия».

Здесь мы наблюдаем следующую эволюцию осмысления феномена дух. М. Шелер характеризует дух как специфически человеческий способ преобразования жизни. Он сохраняет и усиливает характеристику духа как созидательных сил человека и способности подниматься над реалиями и ограничениями жизни. Определяя так понятие «дух», М. Шелер ставит маркеры для исследования сферы духовного в виде следующих понятий: 1) «мировое бытие» человека; 2) личность; 3) созидание, самореализация; 4) свобода (2).

Х. Плеснер развивает положение о духе как созидательной способности человека. Он дает обоснованный ответ на вопрос: что же конкретно создает человек. Человек создает культуру и историю. В их мире он живет сущностно и осмысливает то, что создал. Называя культуру и историю сферами духа, Х. Плеснер по сути разграничивает дух и духовное. Дух как деятельная сторона бытия человека, способность созидать соотносится с духовным как результатом процесса созидания. Культура и история как продукты созидания человека становятся сферами духовного (3). Х. Плеснер дает философское осмысление и рациональное объяснение необходимости существования у человека идеи Бога. Если М. Шелер считал, что идея Бога как Абсолюта обеспечивает человеку укорененность бытия, Х. Плеснер видит смысл ее в ином. Осознание результатов своего созидания приводит человека к выводу, что все сотворенное им преходяще, относительно, подвержено суду времени. Отсюда тезис Х. Плеснера о ничтожности человека. Именно стремление преодолеть ее и порождает тягу к Абсолюту как вечному и совершенному бытию. Причем он показывает, что эта потребность может удовлетворяться не только посредством религии и идеи Бога. Нерелигиозный вариант представлений об Абсолюте дает образ Вселенной. Большие временные циклы в существовании Вселенной, на фоне которых жизнь человека превращается в мгновение, также наделяют ее качествами вечности и совершенства. Благодаря этому Х. Плеснер дает рациональное объяснение существованию религии и показывает, что светская культура может создавать ей альтернативы.

Тейяр де Шарден дал наиболее обобщенное истолкование духа с позиций организации универсума. Он выделил такие характеристики духа. 1) Дух является внутренней, скрытой стороной организации универсума. Как таковой он выражается в концентрации энергии внутри материальной формы. Поскольку эта внутренняя

сторона организации универсума представляет собой основу психического и сознания, то развитие духа у автора напрямую связывается с развитием сознания. 2) Тейяр де Шарден связывает с развитием духа целую стадию в эволюции универсума, которую называет ноогенезом. Это стадия, на которой посредством развития сознания одухотворяется, возвышается природа человека. 3) Применительно к человеку он выделяет две линии развития духа. Первая — роль духа в процессе развития индивида. Здесь дух открывает человеку бесконечные горизонты для действия и самореализации. Он обеспечивает ему движение и к новому, и к совершенству. В результате — человек становится личностью. Вторая — роль духа в развитии человечества. В данном случае дух обеспечивает формирование человечества как коллективной реальности. Причем роль духа видится в том, чтобы вести человечество к превращению в гармонизированную общность. Именно этот процесс и формирует согласно автору ноосферу (4).

Таким образом, Тейяру де Шардену удалось показать универсальное значение духа для эволюции человека, человечества и Вселенной в целом. Его подход позволил четко выделить в качестве самостоятельной составляющей в существовании духа — развитие человечества. В концепции А. Маслоу понимание духовного дается через исследование внутреннего мира человека, прежде всего содержания его переживаний. В результате он, во-первых, связывает роль и значение духа не только с раскрытием человеком своей сущности, но и с обретением им полноты бытия. Во-вторых, А. Маслоу окончательно разрушает традицию отождествлять духовность человека с его религиозностью и искать основания духа в сфере сверхъестественного. Он переносит решение проблемы духовного в область обычной жизни человека. И показывает, что опыт переживаний, особенно пик-переживаний, открывает человеку и сакральное, и конечные состояния бытия, и чувство единения с Космосом. Поэтому, основание духовности человека лежит в самой его природе. В-третьих, основу духовности человека А. Маслоу видит в высших ценностях и смыслообразующих ориентирах его бытия. Поэтому для него задачей духа является открытие человеку ценностей в себе и создание их для себя. Осуществляется это посредством осознания содержания переживаний и самоактуализацию. Именно это позволяет человеку раскрыть свою сущность и достичь полноты бытия.

Вторая группа мыслителей — А. Гелен, Э. Кассирер и др. — локализует решение проблемы духовного рамками социокультурного бытия человека.

Деятельностный подход позволяет А. Гелену выделить две сферы проявления духа: 1) внутренний мир человека; 2) культуру. В культуре особую значимость он придает двум составляющим: языку и технике. В связи с этим выявляется роль символических форм в бытии человека. Характеризуя дух как дисциплину, с которой он отождествляет мораль, А. Гелен формирует идею: духовный человек — это прежде всего моральный человек. Следовательно, и духовность начинается в первую очередь с морали.

В концепции А. Гелена особое внимание уделяется раскрытию взаимосвязи между духом и свободой человека. Он раскрывает роль духа в обеспечении свободы человека. Свобода в его понимании не только независимость от ситуации, но и способность распоряжаться ею, быть хозяином положения.

Э. Кассирер впервые показывает, что с развитием цивилизации духовная жизнь человека обретает два аспекта. 1) Формотворчество. 2) Деятельность по освоению культурно-исторического наследия. Соответственно и духовное развитие человека идет по двум линиям: развитие творческих способностей, или как модно говорить сегодня, креативности, и посредством образования расширения своего культурного кругозора. Именно поэтому Э. Кассирер говорит, что дух преобразует жизнь, так как деятельность духа позволяет человеку непрерывно восстанавливать мир и вести поиск самого себя, своей идентичности.

Таким образом, проведенный анализ показывает, что при всем разнообразии трактовок духа в них есть нечто общее. А именно понимание его как созидательных, творческих сил и энергий. В зависимости от ракурса рассмотрения выявляются различные модусы воплощения духа и существования духовного: культура, история, религия, мораль, искусство, наука, внутренний мир человека.

Сегодня проблему духовности необходимо решать в контексте характерных особенностей развития современной цивилизации и тех изменений, которые она приносит в жизнь человека. В качестве определяющих можно назвать две. Во-первых, процесс глобализации, который усиливает тенденцию к универсализации жизни. Лишаясь рамок локального бытия, человек напрямую соотносится с Космосом (Универсумом).

Во-вторых, динамизм современной жизни, который выражается не просто в быстром темпе, а во все более ускоряющемся темпе. Динамизм жизни выражается и в мобильности современного человека, и в инновациях. А это нарушает традиционный уклад жизни, изменяет процесс коммуникации, характер общения людей. По-

этому сегодня на Западе духовность трактуется как умение индивида достигать объединения со своим окружением.

Очевидно, мы стоим на пороге формирования нового подхода к пониманию духовного, который связан со сменой философской и научной картин мира и формированием новой парадигмы исследования духовного.

Коркунова О. В. Проблема духовного в философской антропологии. Екатеринбург: Изд-во Урал. Гос. ун-та путей сообщения, 2006.

Шелер М. Положение человека в Космосе. / . / Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 2002.

Л. В. Костина,
Е. И. Пургина
Екатеринбург

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ЦЕННОСТЬ В РЕАЛИЯХ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Ценность образования может рассматриваться в двух аспектах: как ценность общественная и как ценность личностная. Ранее доминировал первый аспект, отражая коллективную, групповую значимость этого культурного феномена. В последнее время приоритет отдается личной ценности образования, индивидуально мотивированного, как заинтересованного отношения человека к уровню и качеству своего образования. Существует тесная связь между признанием личностно-ориентированной ценности образования и тенденцией к пониманию образования как непрерывно процесса, протекающего в течение всей жизни человека. Образование призвано не только транслировать, поддерживать на должном уровне ценности общества, но и обогащать, развивать их.

Связь образования и культуры сущностная. Одним из основных принципов существования и развития образования является «культуросообразность». Этот принцип сформулирован еще А. Дистервегом: «обучай культуросообразно» и означает обучение в контексте культуры, ориентацию образования на характер и ценности культуры, на освоение ее достижений и ее воспроизводство.

Еще в 20-е годы XX века русский философ и педагог С. И. Гессен очертил свое понимание образования, сделав акцент на его аксиологической составляющей. Он объединил два подхода к об-

разованию. Двигаясь от социологического определения образования (цели образования определяются как цели жизни данного общества) к антропологическому (цели образования определяются внутренними детерминантами в душе человека, т. е. конечная цель образования — это развитие индивидуальности).

Образование — часть культуры и цели образования тесно связаны с целями жизни данного общества. Цели образования можно рассматривать как цели жизни соответствующего общества. Цели образования совпадают с целями культуры. Абсолютные ценности культуры есть цели-задания, лежащие в основе образовательного процесса. Что же является конечной целью образования? Этой целью является раскрытие и оформление «внутреннего человека», духовное созревание личности, формирование им собственного «я» через приобщение к культурным ценностям. «Образование есть ничто иное как культура индивида. И если по отношению к народу культура есть совокупность неисчерпаемых целей-заданий, то и по отношению к индивиду образование есть неисчерпаемое задание. Образование по существу своему не может быть никогда завершено» (1).

Сегодня аналогичный подход нашел отражение в международных документах, в частности Европейского Союза, касающихся проблем образования. Концепция современного образования вырабатывается совместно, постепенно в рамках Болонского (академическое, университетское образование) и Копенгагенского (практикоориентированное профессиональное образование) процессов. Обратимся лишь к одному документу — «Меморандуму непрерывного образования Европейского Союза» (Лиссабон, 2000), в котором сформулированы основные ценности современного образования и отношение к образованию как ценности.

В Меморандуме названы две причины, определившие новый подход к образованию в XXI веке. Во-первых, Европа стала «обществом, основанном на знании». Это означает, что информация, знания, а также мотивация к их постоянному обновлению и навыки необходимые для этого становятся решающим фактором европейского развития, конкурентноспособности и эффективности рынка труда. Во-вторых, современный человек живет в сложной социально-политической среде, где полноценное развитие личности невозможно без умения активно участвовать в общественных процессах и адаптироваться к культурному, этническому и языковому разнообразию. И лишь образование может помочь успешно справиться с этой задачей. Успешный переход к экономике и обществу, основанных на знании, должен сопровождаться процессом

непрерывного образования — учение длиною в жизнь. Учение длиною в жизнь определяется как «всесторонняя учебная деятельность, осуществляемая на постоянной основе с целью улучшения знаний, навыков и профессиональной компетенции»(2).

В документах Европейского Союза особо подчеркивается, что «человек является главным европейским достоянием и, следовательно, центральным элементом любой политической деятельности ЕС». Образовательная система должна приспособиться к новым реалиям XXI века и «непрерывное образование должно стать главной политической программой гражданского общества, социального единства и занятости»(3).

В национальном проекте России «Образование»(4) речь идет об инновационном образовании, которое понимается не столько как передача знаний, которые постоянно устаревают, сколько овладение базовыми компетенциями, позволяющими затем — по мере необходимости — приобретать знания самостоятельно. Именно поэтому такое образование должно быть связано с практикой более тесно, чем традиционное. Наряду с освоением знаний не менее значимым становится освоение техник получения, переработки и использования новой информации. Инновационное образование предполагает обучение в процессе создания новых знаний через интеграцию науки, производства и самого учебного процесса. В этой связи стратегической задачей становится внедрение моделей непрерывного профессионального образования, обеспечивающих каждой личности возможность формирования индивидуального образовательного пути для непрерывного профессионального, карьерного и личностного роста.

1. Гессен С. И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 35.

2. Меморандум непрерывного образования Европейского Союза. // <http://www.znanie.org/docs/memorandum.html>. С. 1.

3. Там же. С. 2.

4. Роль приоритетного национального проекта «Образование» в системе модернизации российского образования. // <http://mon.gov.ru/proekt/ideology/2062/>.

ЖИЗНЬ С ТЕЛЕВИДИЕНИЕМ: ДИНАМИКА И ПРОЦЕСС КУЛЬТИВИРОВАНИЯ

На сегодняшний день изобретение телевидения уже не может рассматриваться как отдельное событие или как цепь одиночных событий. Оно явилось результатом длительного процесса исследований и открытий, новых экспериментов и оригинального использования уже приобретенных знаний. Несомненно, это величайшие открытия феномена XX века — телевидения, т. е. передачи на расстояние изображения и человеческой речи.

Проблема оперативного распространения нужной информации всегда волновало человека. Развитие культуры сопровождалось и сопровождается развитием технических средств репродуцирования и тиражирования. Наиболее ярко эта закономерность проявляется в телевидении. Уже в первоначальных формах телевизионного творчества создаются новые образы событий, отличающиеся от оригинала, формирование определенных мыслей в результате чего происходит определенная «эстетизация», так или иначе влияющая на культуру зрителей. Поэтому, несомненно, что влияние телевидения порождает целый ряд психологических и социальных проблем, которые подобным образом проявляются повсюду, с большей или меньшей силой способствуя изменению образа жизни отдельных людей, нарушая пропорции, изменяя динамику многообразных структур различных сообществ.

Начиная с начала 50-х годов XX века, проводятся постоянные исследования степени влияния телевидения на человека. В результате многих исследований выделена высокая популярность телевидения относительно других средств массовой информации, книг, театров и т. д.

Телевидение подтверждает то, что происходит на самом деле, и является, так сказать, гарантией реальности происходящего, которую оно превращает в телевизионную реальность. Эта реальность, в немалой степени благодаря поведению телезрителей, которые, как отмечал Мак Льюэн, «не смотрят программы, как это происходит в кино, а участвуют в них», которая становится для телезрителей единственной, превращаясь в «воображаемый мир, лежащий за пределами истинного и ложного», более истинный, чем сама истина, историчнее самой истории и, наконец, в большей мере наш, чем мы сами.

Это столь глубинное преобразование реальности в «телереальность» имеет, как можно себе представить, свои логико-временные ступени. Достаточно часто телевидение способствует «постановке» событий, которые без него воспринимались бы совершенно иначе. Еще более глубокое взаимное проникновение телевидения и действительности наблюдается, когда «действительность изменяется на благо телевидению». В результате этого телевидение поистине составляет теперь основное орудие для познания реальности.

Ученные в своих исследованиях ставят вопрос о способности средств массовой информации убеждать и изменять ориентации в схеме поведения индивидуума. Телевидение культивирует с ранней стадии развития само предрасположение и предпочтение, которые мы раньше приобретали из других первичных источников. Трансформировались исторические барьеры грамотности и подвижности, телевидение стало первичным и общим ключом каждодневной информации, главным образом в форме развлечения. По сравнению с другими средствами, телевидение обеспечивает относительно ограниченный набор выборов для фактически неограниченного разнообразия интересов общественности. Большинство его программ — обладает коммерческой потребностью. В результате такой деятельности телевидения происходит «культивирование», формирование относительно устойчивых и общих образов, которые далеко не всегда поддерживают общечеловеческие ценности, сформированные на протяжении длительного времени.

В результате постоянного просмотра телевидения независимо от пола, групповой и расовой принадлежности возрастает агрессивность и иные эмоциональные проявления, в зависимости от содержания предлагаемых к просмотру передач.

Фактически телевидение становится «центральной культурным рычагом» общества, и достаточно сложно сегодня избежать негативного влияния телевидения на культурное развитие общества в целом. Но, тем не менее, нельзя и исключать положительную роль телевидения.

Телевидение ориентирует зрителя в окружающем мире, не только информируя его, но и приобщая к художественным и нравственным приобретениям человечества.

По своей природе культура двойственна. Она способна поднимать человека до уровня высших духовных ценностей. Но она же способна и опустить его до элементарных потребностей, тогда принято говорить о культуре массовой. Влияние рынка на формирование и деятельность средств массовой информации приводят к

подготовке и предоставлению информации рассчитанной на усредненные вкусы публики. Подлинная культура становится в этих случаях достоянием меньшинства. Государственная вещательная политика — это компромисс между вкусами преобладающей части аудитории и высокой культурой, призванной эти вкусы всячески развивать. Такая вещательная политика представляет зрителю возможность духовного и эстетического саморазвития.

Культура рассматривается ныне не только как совокупность освоенных и вновь созданных ценностей, но и как механизм их распространения. Таким образом, культура органически включает в себя коммуникацию. Опираясь на коммуникативную роль искусства, телевидение интегрирует общество. Великие произведения и авторы принадлежат не странам, а человечеству, независимо от их национальной принадлежности. В этом смысле культура примиряет людей и народы, содействует их взаимоотношению. Отсутствие профессиональной культуры у сотрудников вещательных компаний оказывает менее значительное влияние, чем отсутствие у них культуры как таковой.

Телевидение воспитывает не только, когда выступает в функции воспитателя, также оно оказывает влияние на аудиторию языком повседневно звучащей с экрана речи, манерой поведения участников передач, что в результате формирует наши представления о правильной форме поведения, интеллигентности. Создавая определенное пространство духовности и возможность доступа телезрителя в него, в этом случае телевидение становится художественным посредником, формирующим сознательно или бессознательно — культуру общества. Такая роль позволяет говорить о духовном предназначении самого телевидения. Эта нравственная миссия предопределяет не только степень терпимости к многообразию интересов и взглядов зрителей, но и меру нетерпимости к негативным проявлениям в обществе.

Телевидение не должно допускать подмены подлинных общественных идеалов. Цель вещательной политики должна формироваться не только индивидуальными предпочтениями работников телевидения, отвечающих за отдельные передачи, но и традициями национальной и мировой культуры.

Телевидение не должно подменять существующие в обществе ценности, а также изменять своей природе, и соответственно, не может искажать картину реального общества. Природа вещания достаточно обширна и не исчерпывает себя только информационной функцией.

Рассуждения о кризисе культуры, равно как и о недостатках

деятельности телевидения, давно стали темой для разных авторов. В недавнем прошлом, на протяжении десятилетий телевидение действительно подтверждало свою роль как источника культуры, но в результате коммерциализации телевидения данная функция практически перестала реализовываться.

В итоге произошло отсутствие системы в культурно-исторической работе нашего телевидения. Иными словами, культура, как и история, и история как культура не осознается в качестве задачи общенациональной, очень важной, очень отечественной именно на современном этапе.

На сегодняшний день значительно увеличилось количество различных каналов на телевидении. Но если проанализировать, что показывают нам все эти телеканалы, то в большинстве своем это: зарубежные телесериалы и боевики, триллеры, фильмы ужасов, а также различные ток-шоу, и достаточно тяжело определить их культурную ценность. Наверно только создание специального телеканала «Культура», указывает, что не все телеканалы забыли о своих первоначальных функциях и дальнейшем формировании культуры населения. Ситуация происходящая в сфере телевидения, в которой телевидение программно отказывается от своей культурной функции в угоду сиюминутной выгоде, становится все более постоянной. Проблем у нашего сегодняшнего телевидения, кажется очень много. На самом деле она одна: в том, что сейчас очень трудно телевидению осознавать себя частью культуры. Как уже отмечалось, телевидение превратило события нашей жизни в свою нераздельную собственность и, следовательно, в орудие своей власти над действительностью. История последнего двадцатилетия изобилует такого рода «псевдособытиями». Все это противостоит человеку, воспитанному на гуманистической культуре, восходящей культуре возрождения и не может не наложить отпечаток на формирование человека, вызывая серьезные антропологические культурные изменения. Не случайно ученые, изучающие социальные структуры, отмечают все больше симптомов их «автоматизации», фрагментации их внутренней организации. Социологи выявляют глубокие изменения в привычках индивидов и целых семей.

Необходимо осознать, то, что телевидение одним своим существованием, независимо от содержания телепередач, изменяет человека, структуру его восприятия, реальность этого восприятия и способ, каким он может и хочет воспринимать действительность

ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ СОВРЕМЕННОГО СПЕЦИАЛИСТА: ИДЕАЛ И РЕАЛЬНОСТЬ

Тезис о том, что современному обществу нужны специалисты с универсальными знаниями, гибким, системным мышлением и высокой культурой стал прописной истиной. Это уже не просто истина, а веление времени. Во-первых, исследователи приходят к выводу, что дальнейшее развитие всех социальных систем ставит человека в ситуацию неопределенности социальных условий, которые трудно предсказать. Это обстоятельство актуализирует потребность в подготовке творчески активных и профессионально мобильных специалистов, способных в будущем решать те задачи, которые сегодня мы пока еще не осознали. Во-вторых, сегодня наши политики, государственные деятели, интеллектуальная общественность «озабочены» поиском «национальной идеи», способной сплотить наше общество. В качестве возможного варианта такой идеи президент фонда «Политика» Вячеслав Никонов в одной из радиопередач предлагал идею конкурентоспособности. Речь шла не только о конкурентоспособности сырья, товаров и услуг, но самое главное — «человеческого ресурса». Важнейшими составляющими «человеческого ресурса» назывались: профессиональная компетентность, широкий кругозор, общая культура, мировоззренческая, методологическая культура. Следовательно, широкая универсальная подготовка специалиста предполагает не только усвоение профессиональных знаний и навыков, но и формирование личности специалиста.

В решении задач, стоящих перед высшей школой все более возрастает значимость образно-мировоззренческого, гуманитарного, социологического знания, значимость ценностно-ориентационной, адаптивной функции философского знания. Их главная задача — дать мировоззренческие, методологические ориентиры и научить работать с информацией.

Проблема мировоззренческой ориентации человека, осознание им своего места и роли в обществе, цели и смысла социальной активности, ответственности за свои поступки и выбор форм и направлений своей деятельности, в конечном счете, являются главными.

Однако мы с большим сожалением констатируем, что общеобразовательный уровень молодежи, поступающей в вуз, постоянно

снижается. Нередко студент, даже второго курса вуза, затрудняется сколько-нибудь вразумительно объяснить содержание таких общенаучных понятий, как «развитие», «прогресс», «регресс», «объективное», «субъективное», «материальное», «духовное» и др. У студентов, обучающихся на договорной основе нередко складывается убеждение, что им уже нет необходимости «усердствовать» в учебном процессе. Особую тревогу вызывают студенты, обучающиеся на факультетах сокращенной подготовки. Некоторые из них не владеют даже навыками устного выступления и сдают зачеты и экзамены только в письменной форме. Но еще большую озабоченность вызывает низкий уровень общей культуры студентов, порою — элементарная невоспитанность. Сквернословие, беспорядок оставленный в учебных аудиториях после занятий, элементарное неуважение к старшим, варварское отношение к материальным ценностям вуза и т. д.

Известный отечественный мыслитель А. Ф. Лосев, размышляя о формировании личности, выделял в качестве ее важнейшей характеристики — интеллигентность. Интеллигентный человек, по мнению мыслителя — это не просто умный, начитанный, надежный, духовно благородный, широкий в своих взглядах и т. д., а тот, кто не может не видеть несовершенств жизни, не может оставаться к ним равнодушным и делает все возможное для того, чтобы искоренить эти несовершенства. Следовательно, формирование личности специалиста должно включать в себя и формирование такого важнейшего ее качества как интеллигентность. Но при этом нельзя забывать, что воспитатель сам должен быть воспитан.

Т. В. Лазутина
Тюмень

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ МУЗЫКАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ

В наши дни сложилась сложная ситуация в науках о музыке и других видах искусства, когда несмотря на несомненные успехи музыкознания, остаются проблемы, упирающиеся в общие — философские — принципы и подходы. От разрешения проблем онтологии музыки и ее средств отражения объективной и субъективной реальности зависят результаты конкретных исследований музыки.

Музыка представляет собой особый язык, который пронизывает все сферы жизнедеятельности человека, способствуя формиро-

ванию развитого мировоззрения, созданию общеродовых ценностей. Потребность выявления особенностей многомерного бытия человека, мира его ценностей диктует обращение к аксиологии, являющейся важной составляющей науки о музыке.

Музыкальное искусство — динамичное образование, где находят бытие ценности различного уровня. Ценность как универсальная категория творчества «пронизывает» процесс символизации в музыке, под которым понимается процесс наделения переносным значением музыкальных феноменов.

Общепризнано, что человек — существо, производящее ценности и оперирующее ими; всякий предмет, явление, событие имеют смысл, значимость, положительную или отрицательную ценность. Ценностный мир человека крайне разнообразен. В обыденном понимании ценностью является то, что представляет особенную значимость, важность для человека, то, к чему стремятся. В философской литературе под данным феноменом понимается специфически социальные явления объектов окружающего мира, выявляющие их положительное или отрицательное значение для человека и общества.

Придерживаясь взгляда Ф. Соссюра, что «система единиц, которая является системой знаков, является одновременно системой ценностей» можно утверждать, что в качестве ценности может выступать музыкальный язык и музыкальная речь.

Язык как сложное явление является предметом рассмотрения целого ряда наук: языкознания, философии, логики, психологии и др. Ввиду многогранности данного феномена не существует его исчерпывающего определения (язык рассматривается как форма выражения знания, как средство коммуникации, как ценность и т. д.). Видную роль в изучении языка сыграли отечественные ученые — А. А. Потебня, И. А. Бодуэн де Куртене, А. Ф. Лосев, Ф. Ф. Фортунатов и др., в западноевропейской философии следует выделить работы Р. Барта, Л. Витгенштейна, Ч. Пирса, Ф. де Соссюра, М. Хайдеггера, А. Уайтхеда и др.

В XIX — XX веках в философии жизни (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, О. Шпенглер, А. Бергсон), неокантианстве (Г. Коген, Э. Кассирер, В. Виндельбандт, Г. Риккерт), неопозитивизме (Б. Рассел, Л. Витгенштейн), феноменологии (Э. Гуссерль), экзистенциализме (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, А. Камю), герменевтике (Х. Гадамер), прагматизме (Д. Дьюи, Д. Мид, Ч. Пирс), структурализме (Ф. Соссюр, К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, М. Фуко, Ж. Деррида, Р. Барт), наблюдается повышенный интерес к языку, знакам и символам.

Научное осмысление музыки как языка ведет начало от академика Б. Асафьева. В работах Б. Яворского также высказывалась идея рассматривать музыку как специфический язык. Термин «музыкальный язык» встречается и в работах А. Луначарского. До этих авторов термины «музыкальный язык», «музыкальная речь» использовались для аналогии с обычным языком и обычной речью. В наши дни эти термины употребляются широко в научном, критико-публицистическом жанрах, педагогической практике, понятии, ими обозначаемые, становятся категориями музыкальной теории.

Существует различие между понятиями «музыкальный язык» и «музыкальная речь», хотя в обыденности нередко их разделение, к сожалению, непринципиально. К числу различий можно отнести: конкретность и неповторимость речи в противоположность абстрактности и воспроизводимости языка; речь актуальна, язык же потенциален; речь материальна, она состоит из артикулированных знаков, воспринимаемых чувствами, тогда как язык включает в себя абстрактные аналоги единиц речи, образуемые их различными и общими признаками; речь активна и динамична, она уникальна, а система языка в большей мере пассивна и статична, существуя независимо от воли носителя языка; речь подвижна, язык относительно стабилен; речь линейна, язык же имеет уровневую организацию» [5, С. 414]. Итак, можно утверждать, что музыкальная речь есть реализация музыкального языка.

Т. Адорно в «Социологии музыки» сравнивает музыку с языком, но уточняет, что это «...не язык понятийный» [1, с. 44]. Известный пианист Г. Нейгауз подчеркивает, что музыка не дает видимых образов, не говорит словами и понятиями, она говорит только звуками, т. е. правомерно утверждать, что музыка — это особого рода «речь», «язык». Недаром получила распространение точка зрения, доказывающая, что естественный язык является «омузыкаленной» речью. Музыкальный язык образно отражает, моделирует явления, эмоции, воспроизводит черты их реальной структуры, этим музыкальный язык отличается от естественного языка.

А. Н. Сохор, рассматривая музыку в качестве искусства, считал, что ее «образными средствами... служат осмысленные и художественно ценные комплексы звуков — в основном, тонов», он уделяет особое внимание анализу эмоций, выражающихся в речевых интонациях [3, С. 293].

Можно предположить, что музыкальная интонация как разновидность интонации вообще, выполняет следующие функции: различает коммуникативные типы высказывания — побуждение, воп-

рос, восклицание, повествование, импликацию (подразумевание); различает части высказывания соответственно их смысловой важности, выделенности; оформляет высказывание в единое целое, одновременно расчленяя его на ритмические группы и синтагмы (Л. В. Щерба определил синтагму как фонетическое единство, выражающее единое смысловое целое в процессе речи-мысли); выражает конкретные эмоции; вскрывает подтекст высказывания; характеризует говорящего и ситуацию общения. Интонация в музыке выполняет выразительно-изобразительную функцию. В ее возможностях передать эмоциональное состояние «лирического героя» произведения, скорость движения и т. п. Она обладает развитой структурой, воплощая музыкальный образ, запечатляющий развернутую систему эмоций, настроений, переживаний.

Музыкальный язык фиксирует звучащее в специфической форме. Если рассмотреть процесс музыкальной коммуникации, который включает композитора, исполнителя-интерпретатора, слушателя (как профессионального музыканта, музыковеда, критика, так и любителя музыки), то этот ряд правомерно дополнить фигурой издателя музыкальной продукции, в наши дни выступающего в роли бизнесмена.

Музыкальный бизнес включает в сферу своего влияния творчество, исполнительство, критику, а также новые технологии, относящиеся к строительству концертных залов, издательскому делу, производству музыкальных инструментов [4, с. 193-198]. Это не единственное дополнение ставшей традиционной модели музыкального творчества «композитор-исполнитель-слушатель», современные музыканты наполняют данную триадную модель новым содержанием. Так, к примеру, А. С. Соколов приводит следующий факт из творчества Пьера Булеза, который в 70-х г. г. в произведении «Repons» объединил «живое» исполнение музыки с «машинным» синтезированным звуком при помощи компьютера четвертого поколения «Катрикс-4Х», что дает основание вести речь о выстраивании принципиально новой триады «композитор-исполнитель-компьютер» [2, с. 21].

Итак, существует зависимость между уровнем развития технических средств и изменением музыкального стиля. Развитие нотации — особого кода запечатления музыкальной информации, системы представления музыки (звучащего) в графической форме подтверждает этот процесс.

Спецификой современной нотации является двойственность смысловой нагрузки, предназначенной как для слухового, так и для зрительного восприятия. Известны случаи использования ком-

позитором особого рода текста, представляющего нечто среднее между нотами, графическим рисунком и комментарием музыки, когда музыкальная графика вбирает в себя древнюю пиктографию (например, «Кватрология Э. Каркошка»).

В современном музыкальном исполнении композиторы максимально используют суггестивные возможности словесного текста. Так А. Кнайфель в «Agnus Dei» для передачи слушателям состояния глубочайшей трагичности музыкального образа избирает особый прием, суть которого состоит в том, что рядом с нотным текстом помещаются словесные строки (предсмертный дневник юной ленинградки Тани Савичевой), которые читаются исполнителями, но не произносятся ими вслух [2, с. 100]. В особых случаях музыкальный текст превращается в символический ритуал на сцене, когда исполнитель, находящийся на сцене руководит реакциями слушательской аудитории, звуки которой становятся материалом произведения [Там же].

Особенностью фиксации звучащих феноменов в графическую форму является то, что каждый уровень музыкальной системы воплощается особой системой музыкальных знаков. Выявляется специфика буквенных, числовых и графических знаков, используемых в наши дни для записи звучащей материи в связи с популярностью публикаций музыкальных текстов в сети Интернет, где существуют локальные музыкальные хранилища, «предназначенные для архивации нот музыкальных произведений, электронного поиска, анализа, вывода на печать или озвучивания» [4, с. 8]. К нотному изданию в наши дни применимы такие стандартные полиграфические понятия, как строка, абзац, раздел, введены понятия «ранжирная вертикаль» и «голос», что способствует «практической реализации любых творческих проектов путем создания универсального компьютерного рабочего места музыканта (музыковед, композитора и т. п.)» [4, с. 4].

Музыкальный текст фиксирует звучащее, но процесс кодирования характеризуется некоторой неполнотой, так как не представляется возможным полностью «перевести» музыкально-звучащее в нотный текст, ибо помимо основного смысла музыкальных феноменов имеются коннотативные созначения. Под «текстом» сейчас можно подразумевать все выходящее из-под пера композитора: ноты, цифровые таблицы, матрицы, схемы, рисунки и т. п., что приводит к мысли о том, что все этапы творческого процесса получают адекватную фиксацию [2, с. 96]. Это — особый знаковый комплекс.

Таким образом, обращение к сфере музыкального вызвано не-

обходимостью разрешения проблемы выбора верных ценностных ориентиров индивида и общества, возникших как следствие обострения кризисных явлений в культуре, порожденных современной цивилизацией. Культура вообще, и музыкальная в частности, является своеобразным показателем развития общества.

Музыка являет собой убедительное средство гармонизации отношений между человеком и миром, она созидает общечеловеческие ценности, индивид, «вплетенный» в ход истории музыкальной культуры, создает, сохраняет и транслирует ценности, к примеру, такие как Красота, Добро, Истина.

Тем самым язык музыки представляет интерес с точки зрения его существования и должен рассматриваться в рамках философии музыки как специфическая информационная система, находящаяся в динамике, позволяющая сформировать у человека развитую концепцию бытия, обладающая развитой структурой.

1. Адорно Т. Избранное: Социология музыки; Пер. Левина М. И., Михайлов А. В. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 445 с.

2. Соколов А. С. Введение в музыкальную композицию XX века. М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2004. 231 с.

3. Сохор А. В. Вопросы социологии и эстетики музыки. Л.: Сов. композитор, 1981. 293 с.

4. Трубинов П. Ю. Музыкальная нотация в компьютерном представлении. Автореферат на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. СПб, 2001. 15 с.

5. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. 2-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. 685 с.

И. А. Латыпов
Ижевск

ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ УНИВЕРСАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В РОССИЙСКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Актуальность данной темы связана с тем, что во всем мире и в России научная рациональность, давно подверженная жесткой критике экологических движений (включая радикалов экотерроризма, уничтожающих биологические исследовательские лаборатории) и быстро растущих религиозных организаций, с конца XX в. оказалась подвержена и постмодернистской критике, не признающей значения рациональности в целом. Постмодернистская деконструкция универсалий культуры нацелена, прежде всего, на научную рациональность.

С другой стороны, массовая культура, не делая различия науки и паранауки, обуславливает непонимание сущности науки и в обывательском сознании. В худшем же случае масс-культура дает образы ученых-фанатиков, разрабатывающих проекты, опасные для всего человечества. Инновационные проекты часто сталкиваются и с сопротивлением в повседневной деятельности различных организаций. «Инновация может не приниматься по причине потенциального влияния на существующие социальные связи в организации, так как угрожает иерархии власти и престижа, сложившимся на основе установленной технологии, точнее — предлагаемой ею системе контроля. Новаторы представляют для определенных социальных кругов организации *личную угрозу*. Причина сопротивления может заключаться и в том, что называется *local pride*. Организация уникальна, а грядущие изменения могут лишить ее этой уникальности»[1]. Поэтому инновационная деятельность субъектов научной рациональности сталкивается с риском противостояния окружению.

Кроме того, универсальность общих оснований научной рациональности часто оборачивается отсутствием специализации по отношению к частным проблемам. Тем самым, сформировалась непривычная для просветительского разума (или для веры во всемогущество НТР) ситуация, в которой оказалось необходимым защищать научную рациональность от нападков многих критиков и доказывать, что многие причины для ее критики вызваны либо недостаточной научной рациональностью, либо ее чрезмерной абсолютизацией. Как и во всем остальном, необходима определенная мера научной рациональности.

Все возрастающий интерес социальной философии к повседневности еще ярче выявляет эту проблему. В самом деле, универсальность общих положений науки отторгается обывательским менталитетом формирующегося «общества потребления» как нечто абстрактное и чуждое частным интересам.

В России же это изменение отношения к науке на долгое время оказалось осложнено социально-экономическими и социокультурными факторами. Российское общество последние полтора десятилетия не считало ценной науку (и научную рациональность), — если отличать декларации от реального положения вещей. Соответственно, отсутствие полноценного финансирования со стороны государства, так же как и отсутствие частных инвестиций в науку, до последнего времени были следствием и показателем отрицания социального запроса и востребованности научного знания. Российская наука не выдерживает конкуренции с добычей нефти и

газа. Атеистическая философия науки сталкивается с конкуренцией возрожденной религии (показательна популярность возрожденного храма Христа Спасителя при академически тихой пустоте коридоров соседствующего Института философии Российской Академии Наук).

Повседневным воспроизведением вышеупомянутого отношения к науке и к людям, ею занимающимся, в молодежной среде является то, что на многих сверстников-отличников «навешивается ярлык» «нудного ботаника». Повседневным становится восприятие научной рациональности самой по себе как «иссушающей», бесполезной (несмотря на «погоню» за дипломами, за формальным подтверждением научного статуса при отсутствии содержательных оснований этого).

Утрата прежнего статуса науки в России стала общепризнанной. Необходимо возрождение статуса научной рациональности. Решение этой проблемы возможно по нескольким направлениям.

С одной стороны, необходимо формирование позитивного общественного мнения по отношению к научной рациональности. С другой стороны, Морено говорил о необходимости осознания учеными-творцами идей того, что они сами и их идеи (их интеллектуальная собственность) используются всем обществом. Действительно, ранее «никакого внимания не уделялось наихудшей эксплуатации всех времен, практикуемой... всеми известными формами правления. Это эксплуатация творцов идей и изобретателей инструментов. ... Это органически продуктивное, но бессильное меньшинство, чья продуктивность стала поговоркой. В программах всех социалистических партий помещики и промышленные магнаты часто назывались ворами и грабителями, эксплуататорами и потребителями труда рабочего класса. На самом деле оба, как потребители, так и рабочий класс, эксплуатируют и пользуются идеями, процессами и инструментами, созданными беспомощными гениями всех времен. Творцы, если таковые вообще имеются, являются поистине наиболее эксплуатируемым меньшинством в мире» [2]. Ученые должны сами защищать свои идеи, патенты, авторские права так же, как и права личности.

Будучи непризнанной юридически, тем не менее, «научная собственность» (понятие, введенное Розенбергом [3]), как вид нематериальной собственности ученых, является основой развития научной деятельности. Научная собственность (собственные идеи, открытия, концепции ученых, отличающиеся творческой новизной) определяет развитие науки как непосредственной производительной силы и влияет на развитие общественного производства.

Таким образом, необходимо привлечение внимания научной общественности к осмыслению проблемы меры научной рациональности и ее возрождения в современном российском обществе.

1. Мешков А. А. Основные направления исследования инновации в американской социологии. // Социологические исследования. 1996. № 5. С. 127.

2. Морено Дж. Социометрия // Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 287.

3. Розенберг В. А. Научная собственность // Русская философия собственности XVIII-XX вв. СПб., 1993. С. 401–424.

Т. А. Логиновских
Курган

Г. РАДБРУХ: ПРАВО КАК ЦЕННОСТЬ

В современных западных концепциях философии права существуют различные направления, выражающие сущность права с определенных философских позиций. Так, в основе юридического позитивизма и неопозитивизма, обозначена идея права как позитивного закона, «очищенного» от всех других элементов права, не имеющих правового статуса. К таким элементам внеправового характера относятся вопросы морали, нравственных принципов и законов. Сюда же к неправу мы можем отнести психологические факторы, как-то чувства, эмоции, характер, темперамент и прочие. Всем этим онтологическим атрибутивным свойствам человеческого бытия нет места, когда речь идет о правовой реальности, о правовой ситуации вынесения приговора на суде. В такой юридической парадигме рассуждали Д. Остин, П. Харт, Г. Кельзин и др. Юридический реализм, видными представителями которого были О. Холмс, Дж. Франк, К. Ллевелин встало в оппозицию к юридическому позитивизму. Для него характерно недоверие к чисто теоретической деятельности, оторванной от жизни, необходимость обращаться к реальным судебным процессам. Законодательство, по мнению юридических реалистов, всегда неполно и содержит момент неопределенности. В реальной жизни на решение суда влияет много факторов, в том числе — психология судей, их система ценностей, неосознаваемые предпочтения и предрассудки. Жизнь права, как говорил О. В. Холмс, не подчиняется логике [1, 43].

В последние десятилетия происходит возрождение естественного права. В отличие от создателей классических теорий естественного права, современные сторонники данного направления не

создают масштабных философско-правовых концепций. Их главная идея — единство правил морали.

Более важной концепцией в системе современных западных концепций философии права является неокантианская концепция философии права. Наиболее известным его представителем является Г. Радбрух.

Г. Радбрух — выдающийся немецкий правовед обосновывает право как ценность в ряде работ по теории и философии права. В своих философских воззрениях на право Г. Радбрух продемонстрировал влияние идей неокантианства, философского течения второй половины XIX века, наибольшую известность среди которых получили две школы неокантианства — Марбургская (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и Фрайбургская (В. Виндельбанд, Г. Риккерт).

В работе «Философия права» Г. Радбрух определяет понятие «права», как понятие, относящееся к сфере культуры, которое стремится к идее права. Право может быть понято только в рамках категорий, относящихся к ценности. Право — это элемент культуры, т. е. факт, относящийся к категории ценности. Понятие права нельзя определить иначе, чем как «данность», смысл которой заключается в реализации идеи права [2, 16].

Право — творение человеческого разума и как любое творение человека может быть понято из своей собственной идеи. Отсюда следует, что философия права — это наука о субъекте права как носителе идеи права. Идея права не может быть не чем иным как справедливостью. Г. Радбрух характеризует справедливость в субъективном и объективном смысле. Субъективный смысл справедливости рассматривается как образ мышления. Объективный — справедливости заключен в отношениях между людьми. Идеал справедливости — в идеальном общественном строе. Констатация данного соотношения идеи и идеала социума наводит на мысль о возможности и перспективах формирования цивилитарного права как основы общества с развитой демократией и социальным государством.

В чем смысл права как ценности? На наш взгляд, у Г. Радбруха ценность имманентна праву, внутренне присуща ему.

Г. Радбрух определяет наличие в праве трех ценностей — общую пользу, правовую стабильность и справедливость. Ценность не выводится из реальности, оценки не обусловлены действительностью. Принципы должного, ценностные суждения, оценки могут выводиться исходя не из индуктивности размышлений о сущем, а лишь дедуктивно, на основе других принципов подобного рода [2, 44].

В сфере эмпирического познания мира существует лишь три вида предметов, которые могут быть опосредованы абсолютной ценностью. Это отдельные человеческие личности, человеческие личности в целом и результаты человеческого труда. Отсюда, отмечает Г. Радбрух, существует три различных вида ценности: индивидуальные ценности, коллективные ценности и творческие ценности. Так автор пытается представить право как культурную ценность в трех измерениях.

Для Г. Радбруха право, благодаря одному из составных элементов идеи права — целесообразности, непосредственно связано с различными государственно-правовыми воззрениями, на основе которых он рассматривает с разных точек зрения взаимоотношения между личностью и государством и развивает философско-правовое учение о политических партиях [2, 8].

Можно сделать вывод, что концепция Г. Радбруха о праве как ценности не потеряла своей актуальности в наши дни и является источником творческого развития философско-правовых учений.

1. Мойсеев С. В. Философия права. Новосибирск, 2004.

2. Радбрух Г. Философия права. М., 2004.

Л. Н. Лопатин
Кемерово

КУЛЬТУРА ПОКАЯНИЯ

У всех народов издревле существовала культура покаяния. Считается важным, чтобы человек искренне осознал и признался Богу (обществу) в своей личной вине за состоявшееся негативное действие. Это признание становилось первым шагом человека к исправлению собственной ошибки и как бы гарантировало от ее повторения. Через покаяние индивидуума шло очищение всего общества. Старые люди, получившие в молодые годы воспитание в религиозных ценностных категориях, знают это. Вот почему на вопрос — «Кто же виноват в тяжелой жизни советских людей?», — Мария Игнатьевна Н — 1913 г. р., мудро заметила: «Игнат не виноват, виновата Лизка. Зачем она легла так близко?!» [1].

Судя по этой пословице, русский народ способен на признание собственных ошибок. Интеллигенция, увы, — нет! Разве признали хотя бы преподаватели истории порочность социалистической системы? Ежегодные опросы первокурсников Кемеровского медицинского института из года в год показывают, что у 40-50% сту-

дентов школьные знания российской истории мало чем отличаются от знаний их дедов и отцов. В обобщенной виде они сводятся к тезису об «отсталой», «полуколониальной» царской России и социализме, «вырвавшем народ из нищеты». Учителя (как и многие преподаватели вузов) настраивают молодежь не на конструктивную перспективу, а на ретроспективное ориентирование, внушая — «раньше лучше было».

Без глубокого осознания собственной вины за прошлое, у людей не формируется ответственности за настоящее. Значит, минимизируется перспектива демократизации общества, которое подверглось глубокой нравственной деградации в годы тоталитаризма. Этого осознания в России, в отличие от послевоенной Германии, не наблюдается. Покаяние оказалось настолько не востребовавшейся идеей, что ни одна политическая партия постсоциалистической России даже не ставила вопроса об этом.

Утвердилось мнение (к сожалению, не только на обыденном уровне) о виновности в насилии власть предержащих и якобы безвинности самого народа. Это заблуждение. Советская и международная практика политического насилия показывает, что оно осуществлялось властью через само население. Очередная затея власти обычно облекается в форму общественной инициативы. В обществе всегда можно найти доверчивых людей и людей с удобными наклонностями. Они-то и реализовывали мероприятия власти (одни — искренне, другие — корыстно). Скажем, не чекисты (как символ насилия в России) грабили помещичьи имения и разрушали церкви, не они организовывали колхозы и составляли списки раскулаченных. Это делали сами крестьяне. Не чекисты выслеживали крестьянку, несущую с поля за пазухой горсть зерна голодным детям. На нее доносили соседи.

Не гестаповцы составляли списки людей на уничтожение «для транспорта на восток» в варшавском или терезинском еврейском гетто, а «собрания старейших» из евреев, как органы самоуправления. Оставшиеся в живых жители гетто, утверждали, что власть в виде нацистов они не наблюдали. Ее реализовывали выходцы из их же среды. Для международной общественности сами же евреи и создавали «потемкинские деревни» в виде еврейских театров, школ, оркестров, создавали фильмы о благополучной жизни в гетто. В условиях тотального политического насилия люди активно организуются на самоуничтожение.

Не такие ли «деревни» создавали советские писатели и журналисты, художники и композиторы, драматурги и кинематографисты, историки и философы, учителя и юристы, изображая изобиль-

ную, свободную и радостную жизнь советских людей. Землячки, «пайки», голод, массовые репрессии, раскулачивание, «спецпереселенцы», массовый этнический терроризм, доносы, колючая проволока за 20 минут опоздания на работу или невыполнение нормы трудодней, — вот действительное содержание социальных реформ в СССР 20-40-х годов для рабочего класса и крестьянства. Сталин в 1937 г. лишь фразу обронил о том, что «жизнь стала лучше, жить стало веселее», а армия интеллигенции нескольких поколений усердствовала в доказательстве ее правдивости. Такого колоссального возвеличивания тирана Сталина не состоялось бы без политического приспособленчества интеллигенции. Как, впрочем, — и Гитлера, и Муссолини, и Мао, и пр.

Интересно, что российские политологи не дали оценку таким действиям народа как вполне безответственным и легкомысленным. Видимо, над учеными давил марксистский постулат — «народ всегда прав». Этот постулат можно принять. Но принять лишь как признание того, что в советском тоталитаризме своя доля вины у каждого гражданина СССР: у генерального секретаря — своя, у шахтера — своя. И за эту вину необходимо покаяться как одного, так и другого. Смысл этого покаяния заключается: а) в признании порочности социалистической системы; б) определении и признании (не обязательно публичном) доли личной вины за него; в) недопущении подобного ни для себя, ни для общества и страны в целом.

Надо согласиться с утверждением философа И. К. Пантина, сказанное (но не услышанное) еще десять лет тому назад, что свержение тоталитарного режима в августе 1991 г. означало не эпилог борьбы, а скорее пролог новой борьбы, главным содержанием которой уже стало не противопоставление тоталитаризма и демократии, а выбор типа политической и социальной эволюции страны. [2]

1. В 1994—1999 г. был проведен опрос бывших колхозников 1903-1934 гг. рождения. В 2001 г. опубликованы 93 таких углубленных интервью на сайте «Пушкинская библиотека» (www.auditorium.ru/books/477/doc_15.htm). Интервью со 149 респондентами подготовлены отдельной книгой (600 стр.). Книга не опубликована в связи с отсутствием у авторов (Л. Н. Лопатина и Н. Л. Лопатиной) средств на ее издание.

2. И. К. Пантин. Посткоммунистическая демократия в России. // Вопросы философии. 1996. № 6. С. 36.

ТРУД КАК КУЛЬТУРНАЯ ЦЕННОСТЬ РОССИЙСКОГО КРЕСТЬЯНСТВА

Трудовая деятельность является проявлением культуры и несет аксиологическую функцию. Одновременно в самой сфере трудовой деятельности запечатлен комплекс моральных ценностей, норм поведения, нравственных понятий и многое другое. Как любая ценность, труд является социальной категорией, которая формируется под воздействием культуры, религии, исторической эпохи, политического режима и множества других факторов.

В обыденном представлении российский крестьянин был всегда нищим, ленивым и к труду относился как к горькой необходимости. Оно сформировалось под влиянием недобросовестных публицистов и писателей XIX в., знавших крестьянскую жизнь по своим кратковременным наездам в помещичью усадьбу. Советские идеологи XX в. закрепили этот миф о доколхозном «бедном» крестьянстве. И для современника пропагандистский штамп о предке как бездельнике весьма привлекателен, так как «исторически» оправдывает его собственную трудовую индифферентность. Так сформировалось культурное пространство с его аксиологическими ориентациями, где утрачена самооценность труда.

Более правильно считать, что наш предок рассматривал труд не только с позиции физического выживания, материального благополучия и социального статуса. Труд для крестьянина был средством творческого самовыражения. Тем более — труд на земле, которую крестьянин обожествлял. Отношение к труду, как высшей культурной ценности, сложилось у восточных славян еще при язычестве. Спасение на Руси мыслилось через жизнь и покаяние на миру, через соборное соединение усилий и через подвижничество, одной из форм которого был упорный труд. Многочисленные русские пословицы свидетельствуют об уважительном отношении к труду. Пословицы, приведенные О. Платоновым, («Бог труды любит», «Одна забота — не стала бы работа», «Без дела жить — только небо коптить», «Скучен день до вечера, коли делать нечего», и др. [1] свидетельствуют о культивировании трудолюбия как главной добродетели крестьянина. Если судить по количеству народных пословиц, сделал автор свой вывод, то к лодырю и лентяю у русского крестьянина было больше неприязни и даже ненависти, чем к представителям эксплуататорских классов. [2]

Как отмечал исследователь русских сказок А. Афанасьев, трудолюбие, старательность, добросовестность — это отличительные черты положительных героев русских народных сказок. Отрицательные же персонажи характеризуются чаще всего как ленивые, неумелые, стремящиеся урвать незаслуженные блага. [3] Об особенностях трудовой деятельности в России свидетельствуют этнографические заметки «с натуры» помещика XIX в. А. Н. Энгельгардта: «Наш работник [...] работает порывами [...], может сделать невероятную работу. Это следствие климатических условий, когда полевые работы должны производиться в очень короткий срок[...] Нет, наш работник не ленив». [4] Энгельгардт отмечает специфику русского труда — работать «из чести», которые особенно заметны на «помоче», «толоке», т. е. бесплатной помощи соседу. Он с удивлением пишет, что «толочане» всегда работают превосходно, точно у себя дома. Каждый старается сделать как можно лучше. Работа сопровождается смехом, шутками, весельем, песнями. Работают как бы, шутя, пишет он, будучи сам приглашенным на «толоку». Баба из зажиточного двора будет работать лучше, чем баба из бедного двора, потому что в зажиточном дворе, у хорошего хозяина, и бабы в порядке, и умеют все сделать.

В сознании русского человека понятие достатка, сытости связано с трудом. Добросовестный труд — нравственная гарантия благополучия человеческой жизни. Отсюда и система жизненных ценностей, в которой труд занимает первое место, а богатство — второе. В народном сознании сложилось представление, что единственным справедливым источником приобретения имущественных прав может быть только труд.

Социализм, с его отсутствием частной собственности, «отмиранием» товарно-денежных отношений, введением всеобщей трудовой повинностью, изменил характер труда. Для десятков миллионов советских людей труд превратился в насильственный (трудовые армии, ГУЛАГ, колхозы). Труд в СССР оказался без должного морального и материального удовлетворения. В изменении трудовой культуры россиян особое значение имела коллективизация 20-30-х годов с ее раскулачиванием, то есть уничтожением наиболее экономически состоятельных хозяйств и часто физическим уничтожением их владельцев. Добросовестный труд, таким образом, стал опасным. Люди обнаружили, что не столько труд может стать источником богатства, сколько близость к власти. Активисты «колхозного движения» в одночасье приобретали то, что не являлось результатом их собственной трудовой деятельности. Колхозники, работая не на себя, а на государство (колхоз),

были лишены морального и материального удовлетворения от процесса труда, так как оплата по трудодням была либо абсурдно мала, либо ее вообще не существовало. Отсутствие паспортов у колхозников делало их крепостными и формировало соответствующую ментальность, которая негативно сказалась на трудовой деятельности.

Трудовая лень — не исконная российская данность, а приобретение советского времени. Без восстановления трудовой культуры россиянина возрождение величия нации невозможно.

1. Платонов О. Русский труд. М., 1991. С. 8.

2. Там же, С. 24.

3. Афанасьев А. Предисловие ко второму изданию русских народных сказок. // Народные русские сказки. В 3 томах. М., 1985. С. 9.

4. Энгельгардт А. Н. Из деревни. 12 писем 1872-1887. М., 1987. С. 153-154.

5. Там же, С. 97.

О. Г. Марченко
Екатеринбург

ЭТИКА ДОЛГА КАК КОНСТАНТА ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Максим Басок (р. 1951 г.) — екатеринбургский композитор, в творческой деятельности которого чрезвычайно актуальна идея «служения другим». Прежде всего, здесь имеется в виду его многолетняя работа с детьми, которая началась еще в 1980-е годы. После смерти своего педагога Любови Борисовны Никольской (в 1984 г.), создавшей композиторский кружок в специальной музыкальной школе-десятилетке (ныне — Свердловский Музыкальный колледж), Максим Басок подхватил начатое ей дело. Своих подопечных он учил не только премудростям композиторского ремесла, но серьезно развивал в культурном и общегуманитарном отношении, знакомил со всеми культурными новинками. В середине 1980-х это было просто необходимо. Хлынувший в «перестроечные» годы поток новой культурной информации невозможно было переработать формирующемуся детскому сознанию. Словно капитан корабля, М. Басок мудро руководил командой учеников (среди них и автор этих строк), направляя к наиболее значительным именам и событиям, напоминая о наиболее интересных публикациях, изданиях, выставках и концертах, которые нельзя пропустить. Эту привычку быть в курсе наиболее важных культурно-

исторических событий М. Басок формирует и у своих нынешних учеников, воспитывая их своим собственным примером.

Как показало время, ответственный труд М. Баска по воспитанию молодого поколения принес свои результаты. Ученик композитора Р. Рудица стал известным в России музыкальным критиком. Е. Кулькова учится на композиторском факультете Московской консерватории. А. Анучин — студент двух факультетов Санкт-Петербургской консерватории — композиторского и фортепианного. Известный екатеринбургский композитор Е. Перевалов успешно работает в содружестве с учителем в родном городе.

Но композиторский класс в музыкальной школе — это лишь небольшая «ячейка» детского общества, которое во все времена ждет внимания взрослых, жаждет теплого, дружеского общения. Поэтому в начале 1990-х годов у композитора возникла мысль о создании детских оперных спектаклей — как известно, опера является самым демократичным из «высоких» жанров, доступным многим. Точкой отсчета в этой сфере творчества в 1992 г. стал детский мюзикл по мотивам «Денискиных рассказов» В. Драгунского, либретто которого составил известный екатеринбургский музыковед, доктор искусствоведения, постоянный творческий соратник М. Баска Борис Бородин. Судьба мюзикла сложилась удачно. «Более 200 раз он прозвучал в концертах Свердловской филармонии и более 150 — в Белгородской. Он был поставлен в студенческом театре музыкально-педагогического училища №2 («Театр на Академической») и в этом же исполнении показан в Московском детском музыкальном театре им. Н. Сац. В екатеринбургской ДМШ №11 специально для постановки «Денискиных рассказов» были организованы оркестр и хор учащихся, подобрана группа солистов. И когда в 1996 году вышел авторский компакт-диск композитора М. Баска, мюзикл был представлен на нем именно в исполнении этого нового коллектива» (1; 288).

После «Денискиных рассказов» в атмосфере вдохновляющего общения с детской аудиторией стали появляться новые сочинения. По официальной информации, теперь их десять: три мюзикла — «Денискины рассказы» (1992), «Беда от нежного сердца» (1997), «Приключения Каштанчика» (1998); три оперы — «Цветное молоко» (1995), «Аленушкины сказки» (1997) и «Калиф — аист» (2001), а также «оперная тетралогия» о Слоночке по пьесам Д. Самойлова (1999-2003) (2; 190).

Очень важно подчеркнуть, что исполнителями многих перечисленных произведений стали дети, причем не только из музыкальных, но и из «обычных» общеобразовательных школ. Автору дан-

ной статьи довелось быть в 1996 году на премьере оперы «Цветное молоко», осуществленной силами учащихся младших и средних классов Екатеринбургской школы отечественной культуры (руководители музыкального коллектива — Н. Манченко, М. Казанцева). После премьеры автор признался: «Работать с такими детьми намного сложнее, чем с учащимися музыкальных школ или с участниками профессиональных детских хоровых коллективов. Труднее всего добиться чистой интонации. Но я уверен, что, несмотря на все сложности, работать с «обычными» детьми еще более необходимо, чем с теми, кто учится музыке лет с четырех как будущий профессионал. Так приобретается пусть малый, но чрезвычайно важный, полезный опыт совместного музицирования» (3).

Начатый в жанре детского музыкального театра опыт общения с массовой детской аудиторией привел М. Баска на сцену Свердловской государственной филармонии. В течение нескольких лет он успешно вел авторский абонемент «Тайны композиторского ремесла», приоткрывая для детей дверь в «святая святых» музыкального искусства — творческий процесс.

И, наконец, композитор решился на беспрецедентный шаг. «Теоретик и практик музыкального театра, автор диссертации о камерной опере и двенадцати театральных опусов пришел к мысли о создании самостоятельного детского музыкального театра в детском доме», — пишет о М. Баске народный артист России композитор В. Агафонников, председатель комиссии Союза композиторов России по музыкально-эстетическому воспитанию детей и юношества (4).

Наша общая беда и боль — брошенные дети — не должны быть обделены вниманием, общением и богатствами духовной культуры, к которым тянется хрупкая детская душа и восприятию которых она еще открыта. Важно, что многие люди в нашем обществе понимают это и помогают в реализации подобных проектов. Итак, благодаря поддержке Благотворительного фонда «Дети России» (президент А. Козицын), работающему по одноименной Президентской программе социальной адаптации детей-сирот, в 2000 году начал свою деятельность театр в Детском доме-интернате города Верхняя Пышма. «Сегодня в творческом активе театра — две постановки опер, специально написанных М. Баском.

Опер, которые объединены общими героями — добрым и наивным Слоночком, мудрой Слонихой, строгим Сурком, вредным Котом. Ясно, что и для названия театра, и для его эмблемы не было лучшего персонажа, чем Слоночек, взрослеющий на глазах у зрителей» (4).

Воспитанники детского дома вместе шьют костюмы, делают декорации, чтобы юные артисты театра «Слоненок» с удовольствием могли исполнять «оперную тетралогия»: «Слоненок пошел учиться», «У Слоненка день рождения», «У Слоненка режется клык», «Слоненок — турист». Дети с благодарностью думают о людях, подаривших радость творчества.

Как важно создать ситуацию успеха у детей! Это гораздо полезнее, чем заставлять их «учиться на собственных ошибках». Ситуация успеха возникает в процессе совместного творчества. Композитор Максим Басок, один из лучших музыкальных педагогов Екатеринбурга, понимает эту истину и продолжает думать о детях, создавать музыку для детей — по зову сердца.

1. Бородин Б. Б. Максим Андреевич Басок. В кн.: Композиторы Екатеринбурга. Сост. Ж. Сокольская. Екатеринбург, 1998.

2. Беляев С. Е., Серебрякова Л. А. Музыкальная культура Среднего Урала. Учебник для детских музыкальных школ и детских школ искусств. Екатеринбург, 2005.

3. Марченко О. «Цветное молоко» — лучше, чем «Милки Уэй»! Вечерний Екатеринбург. 1 июня 1996 г. с. 3.

4. Агафонников В. Аннотация к компакт-диску «М. Басок и детский музыкальный театр «Слоненок».

М. В. Ананьева
Екатеринбург

К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ ВОЛЕВЫХ НАВЫКОВ МУЗЫКАНТА-ИСПОЛНИТЕЛЯ

Успешное достижение поставленных целей в деятельности музыканта-исполнителя зависит от развития его волевых навыков. Это связано и с многочасовыми занятиями за инструментом, и с преодолением каких-либо трудностей в работе над музыкальным произведением, и, наконец, с самообладанием и выдержкой на концертной эстраде. Необходимыми волевыми навыками музыканта-исполнителя являются: целеустремленность, решительность, настойчивость, выдержка, инициативность, смелость, дисциплинированность, самообладание.

Волевые навыки музыканта-исполнителя имеют множество составляемых. Одним из главных условий в успешной работе музыканта-исполнителя Григорий Михайлович Коган называет *желание*, «страстное стремление к цели» [З. С. 76]. «Ищите да обрящите», «кто хочет — может», «нет невозможного, когда есть воля», —

приводит он пословицы различных народов; «хотеть — значит мочь», — цитирует он высказывание Г. И. Котовского.

Следующими немаловажными волевыми навыками являются *инициативность* и *самостоятельность*. Только тот музыкант-исполнитель, который инициативен в своей творческой деятельности, проявляя таким образом развитые интеллектуальные способности и богатую фантазию, — интересен и содержателен для слушателя. Самостоятельность в действиях способствует более стремительному развитию музыканта-исполнителя.

И, наконец, *решительность, выдержка, настойчивость, самообладание* — те волевые навыки, которые являются необходимыми компонентами в многочасовых занятиях за инструментом, в длительном целенаправленном приближении к поставленной цели, в концертном исполнении.

Карл Адольф Мартинсен ввел понятие «звукотворческой воли» — одной из основных душевных сил музыканта-исполнителя, порождающей многообразие проявлений фортепианной техники, благодаря которой стало возможным объединить разноречивые методы фортепианной педагогики неким всеобъемлющим синтезом [5. С. 14]. Мартинсен выделил 6 составляющих ее элементов: звуковысотную волю; звукотембровую волю; линейную волю; ритмовую волю; волю к форме; формирующую волю и пришел к выводу, что только «большой человек может создать большое искусство», провозглашая таким образом идею о большом значении мировоззрения и морали личности в волевых действиях музыканта-исполнителя. Эту же мысль мы находим и в высказываниях В. И. Петрушина.

Удачное выступление на эстраде обратно пропорционально правильной предконцертной подготовке — так считают многие выдающиеся исполнители. Владимир Юрьевич Григорьев, например, рекомендует следующие профилактические методы, способствующие преодолению эстрадного волнения.

1. Перед концертом, как считает В. Ю. Григорьев, следует всячески избегать монотонных занятий, однообразия, многократного повторения материала, ибо это не позволяет создавать и поддерживать высокий уровень психофизиологической мобилизованности, включать повышенную энергетику, которые столь необходимы на эстраде.

2. Концертант всегда должен чувствовать наличие известного «запаса прочности», который распространяется и на резервы различных сторон исполнительского мастерства — звучания, беглости, выразительности, масштабности игры и т. п.

3. Необходимо непрерывно углублять художественную сторону игры, расширять содержательное поле интерпретации. Произведение должно захватывать, волновать самого исполнителя, тогда значительная часть волнения непременно перейдет с технологической стороны на музыкальную [1. С. 92].

Самарий Ильич Савшинский рекомендовал «при работе не давать спуску, не прощать ни одной шероховатости» [7. С. 132], Г. М. Коган — «поймать и убить ошибку», чтобы она потом не отомстила на эстраде [2. С. 143]. Эти советы придают уверенность музыканту-исполнителю, помогают выходить на эстраду без утраты совести за какой-либо недоученный эпизод в произведении.

По мнению В. И. Петрушина «слагаемыми оптимального концертного состояния являются компоненты физической, умственной и эмоциональной подготовки» [6. С. 223]. Два последних компонента представляют собой собственно психологическую подготовку, основанную на хорошем физическом самочувствии музыканта. Здесь можно наметить ряд приемов и методов, которые повышают психологическую устойчивость музыканта во время публичного выступления.

1. *Психологическая подготовка к сценическому выступлению.* На заключительном этапе работы, когда произведение уже выучено, оно проигрывается целиком от начала до конца с представлением, что исполнитель играет перед очень взыскательной комиссией или слушательской аудиторией. Вместо слушателей может быть выставлен ряд стульев.

2. *Медитативное погружение.* Исполнение на основе этого приема связано с глубоким осознанием и прочувствованием всего того, что связано с извлечением звуков из музыкального инструмента. При фиксации внимания на слуховых ощущениях улавливаются все переходы звуков из одного в другой, все интонируемые смыслы.

3. *Обыгрывание.* В этом приеме психологической подготовки музыкант-исполнитель постепенно приближается к ситуации публичного выступления, начиная от самостоятельных занятий и кончая игрой в кругу друзей.

4. *Ролевая подготовка.* Смысл этого приема заключается в том, что исполнитель, абстрагируясь от своих собственных личностных качеств, входит в образ хорошо ему известного музыканта, не боящегося публичных выступлений, и начинает играть как бы в образе другого человека [6. С. 223-228].

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы. Волевые навыки музыканта-исполнителя влияют на его профес-

сиональный рост, на стремительность продвижения к поставленной цели, на преодоление эстрадного волнения. Волевые навыки имеют множество компонентов — это страстное желание, инициативность, выдержка, настойчивость, самостоятельность и другие. В связи с этим своевременное развитие волевых навыков музыканта-исполнителя является средством улучшения самочувствия музыканта-исполнителя на эстраде, воспитывает чувство радости от каждого выхода на сцену.

1. Григорьев В. Ю. Исполнитель и эстрада. Москва-Магнитогорск, 1998.
2. Коган Г. Работа пианиста. М.: «Музгиз», 1963.
3. Коган Г. У врат мастерства. М.: «Классика XXI», 2004.
4. Маккиннон Л. Игра наизусть. М.: «Классика XXI», 2004.
5. Мартинсен К. А. Индивидуальная фортепианная техника. М.: «Музыка», 1966.
6. Петрушин В. И. Музыкальная психология. М.: «Пассим», 1994.
7. Савшинский С. Работа пианиста над музыкальным произведением. М.-Л., 1964.

С. В. Мельникова
Екатеринбург

СУДЬБА КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

Концепт судьбы присутствует не только во всех мифологиях, религиях, философиях и этических системах. Он составляет ядро национального и индивидуального сознания. Представление о судьбе принадлежит к числу активно действующих начал жизни, таинственных и неизбежных, оно из того культурного слоя, который посредничает между человеком и миром. В представлениях о судьбе находит отражение не только то, что человек думает о сущности мира, а то, какое отношение имеет эта мировая сущность к непосредственной жизни реального индивида. Можно сказать, что тема судьбы инвариантна любой культуре, любому культурному сообществу. Попробуем выделить несколько основных ракурсов рассмотрения проблемы судьбы в культуре.

1. Концепт судьбы фиксирует бытийное ограничение человеческой свободы. В представлениях о часто присутствует ощущение бессилия человека перед миром натуральных ограничений его природы и «силой обстоятельств». Человек оказывается вовлеченным в жизненный вихрь гораздо превосходящий его по масштабам, в этом проявляется идея мировой необходимости, мирового порядка. Констатация беспомощности человека перед ними воп-

лощается в представлениях о «слепой», «темной» судьбе, судьбе как неразумной и непостижимой предопределенности событий. Судьба непознаваема, судьбу угадывают. Такой аспект понимания судьбы связан с категориями необходимое — возможное. Он выявляет как ограниченность активности человека, пределы ее возможностей (познание необходимого), так указывает на возможный оптимизм (осознание возможного).

2. Концепт судьбы указывает на необходимость представления о логической последовательности жизни. Судьба — воплощение стремления к оформлению реальности человеком. В этом плане судьба предстает как путь, последовательность событий. С помощью представлений о судьбе человек осваивает время так же, как он осваивает пространство. Изображенное на карте неизвестное пространство «приручается», поведение по отношению к нему можно запланировать, предусмотреть. Судьба — это своеобразная карта времени. Жизненный путь как последовательность событий также стремится к наглядности (натальные карты в астрологии). Если освоенное человеком пространство всегда находится в более обширном (архаичное «дом — лес»), то прожитые промежутки времени содержатся в не имеющих конкретных пределов и никогда неизвестных до конца представлениях о жизни вообще. Индивидуальная судьба должна при этом найти себе место на карте общечеловеческой или даже мировой судьбы (Дао и Дэ, Брахман и Атман, этногенез и я и т. д.). Предсказание, как и научное предвидение в этом плане — карта-схема, по которой надо строить свою траекторию движения, стараясь миновать опасные моменты пути. Этот аспект понимания судьбы связан с категориями последовательность — направленность. Он предполагает планирование жизни. Как начертить на жизненной карте план судьбы, от чего он зависит? На что надо и возможно опереться? В этом проблематика второго аспекта.

3. Концепт судьбы не просто выделяем. Он требует к себе активного отношения, деятельной позиции. Варианты этих позиций стоит проанализировать специально. История человечества предлагает несколько устоявшихся типовых реакций. Это (1) следование судьбе, принятие всех ее предначертаний. Тип такого поведения — Прометей, который, несмотря на мучения не открывает тайну Зевсу, потому что «время не пришло». Это (2) гордо-стоическое противостояние судьбе. Тип такого поведения — Эдип, пытающийся опередить судьбу. И если ему не удастся избежать греха, то жестокое возмездие себе самому от осуществляет своей собственной рукой. Это (3) героическое сопротивление Року. Тип

такого поведения — Ромео и Джульетта, отчаянно сражающиеся с обстоятельствами, желая утвердить собственную логику жизни. И, наконец (4) любовь к судьбе, тип такого переживания «что бы не случилось — все к лучшему», вдохновенное принятие происходящих событий. Эти названные нами условные типы активности также имеют массу особенностей и нюансов. Способы отношения человека к суду судьбы связаны с определением поля его деятельности (что я могу изменить?), они могут быть выражены категориями активность-пассивность. Какой тип поведения и почему выбирает человек той или иной культуры — вот поле для рефлексии в этом аспекте.

4. Выработка типа поведения предполагает отношение к судьбе как к субъекту, с которым возможно общение. Состоится ли оно? Это зависит от типа субъекта. Судьба предстает в разных масках, меняя свой облик подобно актеру. Она может восприниматься как справедливый судья (карма, «шагреновая кожа»), как режиссер, планирующий жизнь (Ананке, Провидение), как кредитор (ты мне, а я за это...), как распределитель жизненных благ («этому дала, этому дала... а этому не дала»), как игрок (русская рулетка). Субъектность восприятия судьбы находит отражение в ее названиях, скорее, в именовании, а также в предикатах, которые с этими именами связываются (лихая, кривая, подлая, справедливая, счастливая, устроенная). Субъект-судьба оценивается (хорошая — плохая, справедливая — несправедливая) и предстает в человеческих обликах (как, например, у Шекспира, — капризная женщина). Субъект-судьба также имеет прямое отношение к специфике культурной картины мира. Можно говорить об изменении имен судьбы (отношении к ней) в зависимости от смены жизненных ценностей. Судьба-Ананке, Судьба-Мойра и Судьба-Тюхе — разные дамы, отношение к ним меняется по мере «взросления» греческой культуры. Субъектное восприятие судьбы имеет прямое отношение к эмоциональной сфере человека. Анализ судьбы в этом плане связан с категориями субъект, имя, личность.

5. Жизненный сценарий человека небезучастен сценарию эпохи (картине мира), раскрыть их соответствие и помогает исследование судьбы в исторической динамике. «Текст судьбы» — это сценарий, предопределяющий «распорядок действий» и ту роль, которая отведена в нем носителю судьбы. Он всегда конкретно-историчен, разыгрывается в определенное время, в определенном месте. Жизненный сценарий человека в контексте эпохи — еще один ракурс рассмотрения проблемы судьбы. Вместе с изучением различных аспектов отношения к судьбе, человек формулирует свое

жизненное предназначение (роль). Будет ли оно правильным, направленным, конструктивным — очень важно сегодня всем.

А. Э. Мурзин
И. Я. Мурзина
Екатеринбург

СОВЕТСКИЙ МИФ В ИСКУССТВЕ УРАЛА 1930-Х ГОДОВ

Образ советского Урала, рабочего края, «кузницы страны», «опорного края державы» являлся неотъемлемой частью советской географии, одним из ее структурообразующих элементов. При этом образ края так же, как и других территорий страны, прошел, начиная с 1917 года, процесс длительного становления прежде, чем принял законченные очертания. Переписывание отечественной истории переросло в массовое мифотворчество. Новая реальность творилась почти по художественным законам.

Существовавшее до последнего времени представление о том, что дореволюционный Урал с его «каторгой казенных заводов» превратился после 1917 г. в надежный «оплот большевизма» выглядит хотя и плакатным, но как будто вполне логичным. В этом же убеждают известные всем исторические факты. Однако откровенная демонстративность и легкость, с которой раскрывается сущность всей уральской истории, и существующая в массовом сознании абсолютная убежденность в самоочевидной исчерпанности данной темы требуют более глубокого и системного анализа.

Образ Урала, возникающий в художественных произведениях советского времени (будь то стихотворения В. Маяковского или картина Б. Иогансона), может быть рассмотрен в контексте феномена ремифологизации массового сознания в XX веке.

С начала 1930-х гг. искусство становится частью государственной идеологической машины, создающей новую «картину мира», под видом борьбы за «реализм» (жизнеподобное искусство) идет речь о возвращении к нормативной эстетике; художественное произведение представляет искусственно сконструированное официальной идеологией содержание (российская история в виде этапов «освободительного движения», деятельность вождей в революции и после нее, история партии в соответствии с «кратким курсом», отношение «диктатуры пролетариата» и народа). Роль искусства заключается в том, чтобы свидетельствовать о подлинности создаваемой картины действительности, представлять ее как образ са-

мой реальности. Искусство превращается в инструмент мифологизации общественного сознания. Складывающаяся социальная мифология, поработавшая искусство, использовала в своих целях всю силу внушения, которой обладают созданные талантом мастеров художественные образы. И ни документы, ни живые свидетельства трагической судьбы миллионов не могли поспорить с гипнотической силой художественных образов.

В начавшемся процессе индустриализации 30-х гг. XX в. партийно-государственными планами Уралу отводилась особая роль. Он был призван стать второй индустриальной и оборонной базой на востоке страны. В крае разворачиваются масштабные промышленные стройки, формируются крупные индустриальные узлы. Всего в 30-е годы на Урале было построено свыше 250 крупных промышленных объектов.

Процесс формирования нового облика уральской жизни, включавший строительство промышленных гигантов, преобразование пространственной среды, формирование нового социалистического быта, сопровождался столь же радикальными изменениями в массовом сознании. Стихийность здесь была недопустима. Новую реальность надо было «открыть», сделать видимой и придать ей самоочевидный характер. Сознание уральцев следовало не просто научить (и приучить) распознавать приметы *нового*, но и превратить эти приметы в его опору.

Чтобы скорейшим образом войти в массовое сознание становящаяся действительность должна была быть представлена, изображена, «проиллюстрирована» и «растиражирована». Нужно было найти формы, позволяющие дать концентрированное выражение ее содержанию, отвечающие современному способу жизни, утверждающие стиль мироощущения новой эпохи. Образ нового индустриального Урала, чтобы стать *своим* для миллионов людей, должен был быть не просто принят ими, а прочувствован, пережит, освоен изнутри.

30-е гг. XX в. — это время организации объявленного в стране массового «культпохода» на промышленные стройки, разворачивание компании шефства столичных деятелей искусств над краем, охваченном индустриальным строительством. Никогда ни до того и ни после Урал не видел одновременно столько писателей и музыкантов, режиссеров и театральных коллективов, «бригад» артистов и художников.

Эти же годы на Урале отмечены, по выражению известного искусствоведа Н. Н. Серебренникова, «наплывом» приезжих художников из Москвы и Ленинграда. Достаточно привести хотя

бы такой факт: на одной только выставке 1932 г. «Социалистическое строительство Урала» было показано почти 700 произведений столичных живописцев, побывавших в крае, а в состоявшейся через несколько лет выставке «Урало-Кузбасс в живописи» приняли участие 80 московских и ленинградских художников.

Главное внимание писателей, художников, композиторов, режиссеров было обращено, конечно, к изображению современности. Среди выполненных художниками работ было много портретов ударников, видовстроек и заводских цехов Магнитогорска, Челябинского тракторного завода им. Сталина, Трубногo завода в Первоуральске, Синарстроя и других уральских заводов. Была поставлена задача: показать преобразование Урала, успехи его индустриализации.

Урал превращается в своеобразную «всесоюзную творческую мастерскую», где усилиями десятков художников (еще до официального провозглашения социалистического реализма методом советского искусства) формируется новый «документальный», фактографический стиль, призванный служить созданию художественной летописи социалистического преобразования края. Тема индустриального строительства официально признается обязательным жанром советского искусства.

В творчестве уральских художников главное место занимала т. н. «колхозная тема», а процесс социалистической реконструкции края находил свое выражение лишь в виде набросков и зарисовок «с места событий», носивших репортажно-хроникальный характер (Н. Аввакумов, Г. Соловьев). В подобной обстановке, как считалось, лучше удавалось запечатлеть уральский край «эпохи коренных преобразований» столичным художникам (Г. Шегаль, Б. Иогансон, Ф. Модоров, Е. Львов, Б. Яковлев и мн. др.). Представленные столичными мастерами работы о «славных страницах революционного прошлого и замечательного настоящего» Урала заставляли, как писал Н. Н. Серебренников, «местных художников поинему взглянуть на свой край».

Завершением коллективной деятельности по восполнению «исторического пробела» в отражении образа Урала в искусстве стало создание «в рекордно короткие сроки» нового изобразительного образа края и его истории.

В действительности, специфичность исторического положения Урала определялась тем, что с начала XVIII в. он был превращен в промышленный анклав внутри крестьянской России, став главным поставщиком металла в стране. Известный горный инженер Н. Штейнфельд писал об Урале: «В течение 200 лет вся Россия

пахала и жала, ковала, копала и рубила изделиями его заводов; носила на груди кресты из уральской меди, ездила на уральских осях, стреляла из ружей уральской стали, пекла блины на уральских сковородах, брэнчала уральскими пятаками в карманах. Урал удовлетворял потребности всего русского народа».

В 20-е гг. XX в. происходит активное изучение истории и культуры края. Важнейшим обобщающим итогом этой работы можно считать выводы, к которым пришел профессор Пермского университета, руководитель кружка по изучению Северного края П. С. Богословский. Ученый поставил вопрос о том, что демидовский Урал обладал своим неповторимым обликом, определяя край как огромную географическую единицу со специфическими факторами культурно-социального порядка. Богословский назвал Урал своеобразной горнозаводской цивилизацией внутри России.

Но в условиях совершающегося в СССР на рубеже 1920-1930-х гг. поворота акцентированы оказались совсем другие стороны исторического существования Урала. Задача стояла не в углубленном изучении действительной истории края, а в том, чтобы представить ее с классово выверенных позиций. Демидовскому Уралу «назначено» было служить примером царства крепостничества, невежества и крайней отсталости. История края во множестве картин и литературных произведений этого времени предстает в виде единого казенного завода, который был воплощенная «каторга» с нещадным «битьем батоги и плети» и со всяким другим «пристрастием» (см., например, ставшее классикой соцреализма полотно Б. Иогансона «На старом уральском заводе», 1937).

Официальная история Урала постепенно приняла вид схемы, включающей в качестве основных этапов: освоение русскими края после похода дружин Ермака в Сибирь; открытие «народными рудознателями» богатств подземных кладовых уральских гор; закладку в 1723 г. на реке Исети Екатеринбурга, ставшего центром горнозаводского края; создание в 1904 г. Уральской областной организации РСДРП. И, в конечном счете, превращение рабочего Урала в «оплот большевизма», отстоявший советскую власть в «жестоких боях с колчаковщиной и иностранными интервентами». Начало «великого похода за социалистическое переустройство края», возведение известных всей стране заводов-гигантов сделало Урал опорной индустриальной базой страны.

Сегодняшний день «рабочего края» был представлен художниками во множестве однотипных картин: «индустриальных пейзажей», видов промышленных строек и молодых социалистических городов, «изображений труда», портретов ударников и так далее.

Имея в виду такой конечный результат «культпохода» бригад столичных мастеров искусств на уральские новостройки, яснее становится, что организованный «наплыв» художников на Урал в первые пятилетки был продиктован стратегическими целями партии. Следует отчетливо представлять, что власть создавала страну для себя, добиваясь политической лояльности всех регионов.

Укрепляя экономическую и промышленную мощь Урала, необходимо было в то же время накрепко привязать его к существующей власти. Для того, чтобы решить эту противоречивую задачу, надо было лишить Урал его внутренней опоры — его связи с собственной историей. Надо было представить дело так, словно мечта о социалистической революции была главным заветным желанием всей уральской истории, словно сам Урал является творцом нынешней советской реальности.

Новое «уральское искусство» возникает и начинает развиваться в искусственных рамках, по существу, в качестве некоего проекта, берущего свое начало от бесчисленных «изображений труда» 30-х годов. Его содержание определяется и направляется созданным «уральским мифом», который в свою очередь становится формой регионального самосознания. Последствием такого положения для художественной культуры Урала стало то, что, окрепнув, миф начал определять содержание, формы искусства, диктовать направление его развития. Для региона, который еще только искал путей и способов выразить себя, искал выхода культуротворческим силам (а Урал относился именно к таким регионам), новая советская культура стала единственно возможной формой самореализации.

С. Н. Некрасов
Екатеринбург
В. С. Некрасов
Москва

ДВЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ УНИВЕРСАЛЬНОГО В КУЛЬТУРЕ: НА ПУТИ К НОВОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ И КОНВЕРГЕНЦИИ КУЛЬТУР

1. Традиционная модель «своего» и «чужого» в культуре: русский опыт К. Маркс писал в 1843 г. в статье «К еврейскому вопросу» не о национальности и не о религии, но о грязном духе торгашества, ибо ранее он сообщал, что «вексель — это действительный бог еврея», и «химерическая национальность еврея есть

национальность купца, вообще денежного человека». Итоговая книга «русского пророка» А. И. Солженицына «Двести лет вместе. 1795-1995» посвящена русско-еврейским отношениям. Наш пророк полагает, что еврейский вопрос часто использовали все политики для обострения борьбы с самодержавием. Вот и большевики у Солженицына пришли к власти, но поняли, что могут ее не удержать и тогда благодаря маневрам Ленина они пригласили еврейских интеллигентных людей для занятия мест чиновников. Именно поэтому евреи оказались широко представлены в аппарате.

Получается, что абстрактные большевики, придя к власти, не смогли обойтись без евреев — те со стороны наладили работу аппарата, организовали продотряды, террор, карательные экспедиции, расправы. На самом деле центральные комитеты всех революционных партий от большевиков до эсеров в большинстве своем состояли из евреев — представителей «блуждающего этноса» (по дефиниции Л. Н. Гумилева), «малого народа» (в понимании И. Р. Шафаревича), но об этом Солженицын умалчивает. Для Солженицына евреи посланы русским как «движущий катализатор» общественной жизни, однако зачем сей катализатор нам заслан мы не знаем, как не знаем Божьего замысла. Его удивляет лишь одно свойство еврейского народа — умением не ассимилироваться. Русские же в диаспоре быстро утрачивают связь с основной массой — второе их поколение уже подпорчено, а третье — уже не русские. На своей земле евреи создают прекрасные кибуцы, ну а на чужой работать не хотят, о чем свидетельствует крах полтора десятков лет попыток царизма приспособить евреев к сельскому хозяйству.

На наш взгляд, трагический исторический опыт еврейского народа показывает: народ должен надеяться лишь на себя — должен стать самомессией, активным борцом за свое освобождение. Наиболее глубоко это осознал русский народ — труженик, потерявший в древности свободную жизнь, но не утративший память о свободе. Он всегда спасал себя от насильников собственными руками, о чем свидетельствует его история. У народов мира заметна тенденция угасания веры в мессию-одиночку и усиление веры в реального мессию-массу. Многие народы пытались взять на себя роль такого коллективного мессии, но до конца это не удалось никому. Причина одна — слишком сильны мораль насилия, государственные законы и религиозные каноны. Преодолеть их могут лишь народы, которые обладают реалистическим мышлением и традициями общественной жизни. В начале XX в. именно таким оказался русский народ. Так, А. Л. Великодный пишет: «Россия многие века совмещала в себе несовместимое: цивилизованную

дикость насилия власти паразитических классов, их государства, антикультуру, в которой человек человеку недруг, враг, и первобытную культуру, в которой были живы принципы «люби ближнего», «не убий», где человек человеку был друг и брат. Народ многие годы мог сравнивать эти две системы и основательно осмыслить, какая система более соответствует интересам людей труда. Русский народ свой выбор сделал давно в пользу общинного строя и лишь искал возможности освобождения себя от насильственной системы»(1).

В течение многих веков в России существовали два параллельных строя общинный и государственно-эгоистический. Отсюда и русская раздвоенность: в русских сосуществуют принципы добра и принципы прямо противоположные. Двойная мораль, двойственный характер русских по-разному проявлялись в разных обстоятельствах. В общинном сакральном сознании лежит секрет силы русского духа: «сам погибай, а товарища выручай», «на миру и смерть красна». Понятно, что для спасения русских их численность уже в первой четверти ХХ в. должна увеличиться в 2-3 раза, в противном случае судьба русской земли будет интересовать исключительно соседей России. Следует изменить притчу о завещании старого армянина детям: «Берегите евреев, потому что мы следующие». Если же сделать ставку на позитивное развитие событий, то следует сказать: «Берегите русских, ибо без них не будет ни армян, ни евреев!»

2. ГОСУДАРСТВЕННО-НИЧЕСКОЕ НАЧАЛО РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Русский — государственник, и в этом нет ни тайн «русской души», ни рабской психологии по К. Марксу, а есть исторический урок, ибо раз ослабла государева десница — жди чужеземца. Такой долгое время была участь народа, волею истории расположенного между Востоком и Западом. Русский народ подобно ледяному панцирю сковывал мир национальных и националистический эгоизмов малых народов, сохранял их генофонд для будущего и в этом заключена была объективная роль русского народа. Сегодня Россия как никогда нуждается в проявлении государственной воли народа. Г. Д. Гачев фиксирует в психике русского человека противоречие — «Он застенчив, стыдлив, кроток и нагл, самоуверен. Но это в разных местах и отношениях. У себя дома, на Руси, он неуверен и чувствует себя виноватым»(2). Автор продолжает — и совсем другая психика, и душа, и самочувствие у русского на стороне — там, куда он пришел в порядке мессианского расширения Руси и где он уже пришелец и начальник, полагающий нача-

ло новой жизни тут как цивилизатор(3). Г. Д. Гачев приписывает русским стремление «делать ничего» как объект труда, где небытие и пустота — изделие. Влечение к небытию, к смерти, к гибели для него — исток знаменитой жертвенности русских и готовности умирать. Вот под это обличье идеала может что угодно встроиться — и царствие небесное, и мировая революция и смерть всеобщая. Автор именует себя «русскоязычным» в этих «неосторожных соображениях», названных «Русь — жертва России». Он сообщает, что встретил знакомого, заметившего: «И пишешь ты как-то странно, вроде на русском, а не по — русски. Все-таки чувствуется не наш».

Размышляя о причинах ухода русских к «своеязычным» — ухода мужика от своей бабы (Руси), Г. Д. Гачев разбирает сюжеты диалога «в русскоязычных Логоса с Этносом», двух женщин — Руси и России, застенчивости и самоуверенности в русском человеке, наконец, «сюжет с еврейством» и его остроту в ходе русской революции. Он пишет: «А между тем, когда миллионы дворян и интеллигентов были изгнаны из России, святы места интеллигенции волей-неволей заняты были юркими евреями из местечек — пока-то прочухается русак с его замедленным, по природе-берлоге, темпоритмом!... Вот и стало еврейство тут законничать, а закон-то знали — как Тору и Талмуд, и выработали из марксизма и социализма — идеологию начетническую, буквалистскую, что цепенила умы. Так же «ам-хаареца» — «человека земли» традиционно презирали в иудействе — как низшего, и, не имея понятия о земледелии, крестьянина (еще и — христианина) — в низший разряд отрядили в сравнении с классом — мессией, по Марксу, — пролетариатом» (4).

3. «ГРЕХ ВЕЛИКИЙ» КУЛЬТУРЫ РУССКО-ЕВРЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Так что «грех великий произошел» во многом по недоразумению, а не по злой воле. Получился в 20-30 гг. «еврейский Ренессанс», когда потенциал малого народа диаспоры пружинно распрямился. В 90 же годы произошло прямое фарисейское «отщепление» от народа, смело названного «совками». Главной целью таких реформаторов духовного наследия стало уничтожение русского национального сознания. В результате исчез и ренессанс малых народов — после революционного обособления их интеллигенции от русской творческой интеллигенции оказалось, что «король голый» — новая культура стала рождать лишь кич. Сегодня власти и оппозиции нужно начать с утверждения русского национально-го самосознания, русского патриотизма. У А. И. Подберезкина

получается: «Прежде всего необходимо не бояться сказать «я-русский», моя нация — русская, у моего государства есть национальные (а не некие абстрактные общедемократические, либерально-рыночные, «правочеловеческие» и прочие) интересы. Наконец, необходимо сказать громко, чтобы это отчетливо услышали не только в России, но и за рубежом «горжусь тем, что я русский, и это право я буду защищать»(5). В противном случае приобретает силу приведенное автором высказывание Л. Шебаршина: «Россия — это страна, населенная русскими, которыми правят россияне». Получается, что первый шаг на пути преодоления мировоззренческого хаоса в стране заключен в магической фразе «Я — русский», а первая фраза политика должна быть от Е. М. Примакова: «Я защищаю национальные интересы». Все это необходимо не только для проведения границ между различными интересами, но и для продолжения русской традиции органичности культуры — отказа от проведения разделения людей по этническому признаку.

Лишь осознав национальную идентификацию, можно ликвидировать хаос и катастрофы в XXI в., поскольку социальный катастрофизм России связан с движением наперекор традиции диалога культур. Вопрос о возрождении России — это вопрос о русской духовности. Духовность неразрывно связана с интеллектуальными ресурсами нации, с интеллигентностью (а не образованностью или религиозностью только). Носителем и защитником духовности в нашем обществе уже была интеллигенция — теперь вопрос ставится о смене типа интеллигентности под воздействием изменения самой народной жизни. Диалог двух великих народов — богоносного и богоизбранного — спасет Россию и мир.

1. Великодный А. Л. Россия-Мессия. М., 1998. С. 17.
2. Гачев Г. Д. Русская дума. М., 1991. С. 148
3. Там же. С. 149.
4. Гачев Г. Д. Русская дума. М., 1991. С. 152.
5. Там же. С. 35-36.

Н. Н. Никитина
Екатеринбург

«УЧИТЕЛЬСТВО» КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЙ МОДУС КУЛЬТУРЫ

Каковы роль и место учителя в современной культуре? Этот вопрос представляется нам актуальным в современном обществе,

становящимся все более прагматичным. Современное рыночное общество, базирующееся на идеологии спроса и предложения, создавшее ценностную парадигму «все есть маркетинг», ставит под вопрос необходимость и возможность «учительства» как культурной миссии, ибо последняя предполагает ориентацию на бескорыстные духовные ценности.

Какими сущностными чертами характеризуется образование в современном обществе, обретающем черты постиндустриального социума? Сущность постиндустриального общества прояснил М. Кастельс (1), обозначив ее словом «сеть». Имеются в виду возможности информационных технологий. В таком обществе в сеть превращается все, в том числе и образование. Развитие информационных технологий переводит на технико-алгоритмическую основу такие традиционные для педагога индустриального общества функции, как добывание информации и обучение. Проще говоря, машина заменяет педагога в этих функциях. Появление такого информационного продукта, как обучающие программы, развитие дистанционного обучения, — создают техническую возможность обучения школьников и студентов в домашних условиях без посещения школы, колледжа и университета. Обучающие программы не только способны функционально заменить учителя, но обладают рядом значительных преимуществ по отношению к неэлектронным технологиям и методикам преподавания: богатейший визуальный ряд, интерактивный характер, возможность работать с продуктами самого высокого качества. Возможности же современных машин как средств поиска информации — просто безграничны. Таким образом, две из трех традиционных задач учителя: обучающая, развивающая и воспитательная, — решаются в век электроники машинами. Необходимость же решения воспитательной задачи в неидеологизированном, плюралистическом обществе ставится под сомнение многими теоретиками и практиками образования. В современном российском государственном образовательном стандарте общего образования (в федеральном компоненте) четко прослеживается ориентир на предметную и деятельностную составляющие образованности учащегося, ценностная же составляющая образованности явно не прописывается (2). Таким образом, информатизация образования ведет к его прагматизации и к постановке вопроса о перспективах сохранения учительства уже не только как культурной миссии, но и как профессии, как вида деятельности.

Так что же это такое — «учительство»? Есть ли в этом понятии что-то, не исчерпывающееся его информационно-дидактичес-

ким содержанием? Является ли «учительство» неким инвариантом, неким универсальным модусом культуры, который не может быть вычеркнут из культуры при любом уровне развития техники?

Классик гуманистической педагогики и психологии Карл Роджерс, заставший при своей жизни превращение западного общества в постиндустриальное, тем не менее, писал о необходимости достижения учителем качества *фасилитаторства*. В этот термин Роджерс вкладывал несколько значений. Во-первых, способность учителя к организации самостоятельной учебной деятельности ученика (принцип проблемности обучения), во-вторых, способность учителя вжиться во внутренний мир учащегося посредством эмпатии, и, в-третьих, способность учителя к личностно-искреннему характеру взаимоотношений с целью раскрытия и развития индивидуальности учащегося (3). Известный отечественный педагог из Таганрога А. Федоров зафиксировал в своих работах, что, с помощью электронных средств массовой информации, произошло создание второго, параллельного академическому, образования — медиаобразования (4). Действительно, современный ученик получает самостоятельно образование с помощью медиатекстов (это телевизионная информация, веб-информация, информация с аудио-видео кассет и т. д.). Однако и Федоров считает, что учитель, не участвуя в медиаобразовании организационно, тем не менее, необходим ученику. В каком качестве? В качестве интерпретатора медиатекстов, так как, в большинстве случаев, эти тексты мифологичны и собственного опыта, как интеллектуального, так и жизненного, — учащемуся не хватает, чтобы разобраться с этим валом информации. Таким образом, если говорить об информатизации современного образования, то, на наш взгляд, учитель остается востребованным в таком образовании, осваивая функции организатора, менеджера учебного процесса и интерпретатора текстов, в том числе и медиатекстов.

Но более важным для нас является вопрос о сохранении культурной миссии учительства. Независимо от того, ставится или нет в современных образовательных стандартах задачи ценностно-ориентационного характера, — формирующийся человек «озабочен» этой проблемой. Такова природа сознания: человек, живущий в культуре, нуждается в ценностных ориентациях. Один из основных механизмов формирования ценностей сознания — подражание образцам культуры. Может ли сегодняшний российский учитель выступать по отношению к учащемуся неким образцом? Может ли он, живущий на нищенскую зарплату, измученный перегрузками на работе, конкурировать в качестве образца, с теми же сред-

ствами массовой информации, преподносящими молодежи множество ярких, стильных, материально-успешных образцов? Как правило, нет. Да и в цивилизованных странах деятельность на педагогическом поприще не стоит в ряду самых престижных.

Что же необходимо учителю по профессии, чтобы он превратился в учителя по своей культурной миссии? Ему нужно обрести «нечто», что выходит за рамки его функционала, за что никто никогда не заплатит, что является немодным, непрактичным и неправильным с точки зрения современного общества, в котором всякая услуга должна быть оплачена. Мы имеем в виду такие качество, как «отзывчивость». Отзывчивость как качество эмоционально-чувственное, интеллектуальное и поведенческое. Без интуиции, способности и умения сопереживать другому — нет учителя. О психологическом аналоге этого качества, об эмпатии, писал К. Роджерс. Уметь представить себя на месте Другого вплоть до тактильных ощущений («Представить себя в туфлях этого Другого»), — так писал об эмпатии этот психолог и педагог. Однако, не «эмпатия», а другой термин — *«сердечность»* более адекватен эмоционально-чувственной характеристике «учительства». К. Роджерс говорит о качестве эмпатии как о психологическом феномене, развиваемом в человеке с помощью тренингов и т. п., и являющимся в определенном смысле психологической техникой. Говоря же о качестве сердечности, мы имеем в виду, в качестве его основания, жизненные ценности человека — доброту, отзывчивость, терпимость. Исаак Яковлевич Лойфман не пользовался ни одной из современных техник психологии общения — не обладал синтетической американской улыбкой, не пытался расположить к себе собеседника какими-то особыми приемами и т. п. Но за его внешней сдержанностью всегда чувствовалась глубокая внутренняя и очень добрая заинтересованность в другом человеке, независимо от социального положения последнего. Доброта Лойфмана, казалось, знала пределов. Он не отказывал в помощи никому, даже тем, кто лишал его работы.

Учитель — это тот, кто способен интеллектуально и действительно откликнуться на проблемы ученика. Понять, как помочь в решении проблем каждому ученику, — задача интеллектуальной отзывчивости. Способность *«дать совет»* — дело учителя. Все, кто прошел школу Исаака Яковлевича Лойфмана, знали об этой его способности. Он блестяще помогал в формулировке тем диссертационных исследований, научных статей: получая его предложения, «советы», ты начинал понимать, что он больше, чем ты сам понимает твои творческие потенции, твое нереализованное «я». Он помо-

гал тебе понять самого себя. Невозможно, например, представить ситуацию, чтобы Лойфман, попытался поменять тему диссертационного исследования аспиранта только потому, что собственные творческие интересы руководителя ушли в другое русло. В работе с учениками он не навязывал свои идеи; и хотя аспиранту как бы «полагается» развивать методологические идеи руководителя, Лойфман старался найти творческую изюминку, прежде всего, в самом аспиранте. Свои же методологические подходы он предлагал реализовывать очень скромно, даже застенчиво. «Дать совет» — это не только интеллектуальный акт, это уже поступок для учителя. Но, в некоторых ситуациях, ученик нуждается в помощи учителя в более практичной форме: помочь участвовать в сборнике публикаций, на конференции; отвести навет и т. п. Эту практическую, действенную помощь можно назвать «поддержкой». Достаточно вспомнить, как принял на себя удар Лойфман, смягчая участь своих учеников, в известной партийно-административной разборке на философском факультете УрГУ в 1980 году. Итак, отзывчивость, как сущностная характеристика «учительства», включает в себя — способность дать «совет» (интеллектуально-знаниевый аспект феномена), оказать «поддержку» (деятельно-практический аспект феномена) и «сердечность» (эмоционально-чувственный аспект феномена). Учительство является своеобразным преломлением таких универсальных ценностей культуры как Добро («сердечность» и «поддержка») и Истина («совет»), бытийно-личностной формой их осуществления, своеобразным универсальным модусом культуры. В какой ряд ценностей следует поставить «учительство»? Нам представляется, что в одном ряду с ценностью «отцовства», в ее гендерном прочтении. Без всякого преувеличения можно говорить о том, что Исаак Яковлевич сыграл отцовскую роль, роль духовного наставника по отношению ко многим своим ученикам.

Способен ли практически любой учитель, например школьный учитель, выполнить культурную миссию учительства? К. Роджерс, отвечая на вопрос, всякий ли школьный учитель может стать учителем-фасилитатором, полагал, что если взять учителя без всякой специальной подготовки, то готовность к фасилитаторской деятельности проявят примерно 10% учителей. Однако при специальной подготовке, прежде всего, самоподготовке учителя, — такую готовность, со временем, обнаружит большинство учителей. Что же касается «учительства», то практически каждый учитель может справиться с этой миссией в интеллектуально-знаниевом и деятельностно-практическом плане в силу большего жизненного опы-

та по сравнению с учениками, профессиональной подготовки и социального статуса. А вот что касается качества «сердечности» — то это — ценностный выбор самого учителя, его желание или нежелание быть таким. То есть, качество учительства — это общедоступное качество, это вопрос выбора самого человека. Другое дело, что ноша «учительства» тяжела, и выбирают ее, поэтому, немногие.

Нам представляется, что гораздо большую проблему для реализации идеалов «учительства», представляет фемининный характер современного школьного учительства. В связи с этим вспоминается фильм Александра Митты «Друг мой Колька!...». Фильм 1961 года, классика нашего кинематографа. А вот образ пионервожатой Ивановой Лидии Михайловны — как будто-то взят из сегодняшних школьных реалий. Ее ориентир, прежде всего, на дисциплину и порядок, неприятие инициативы детей, сопротивление нестандартным проявлениям личности, стремление решать сложные педагогические вопросы административными способами, — закономерно приводят к педагогической агрессии. И сегодня фемининно-агрессивный педагогический стиль — весьма распространенное явление в школе. Нам представляется, что задача сохранения «учительства» как культурной миссии, это не проблема технической образованности. Это, прежде всего, это проблема *маскульнизации* нашего учительства в гендерном смысле этого термина. Конечно, серьезную роль в изменении гендерного облика нашего учительства сыграло бы повышение социального статуса учительства. Но главный резерв маскульнизации нашего учительства нам видится в нем самом, в изменении парадигмы педагогической деятельности: в переходе от авторитаризма к гуманистическим основаниям деятельности.

1. Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999.

2. Федеральный компонент государственного образовательного стандарта общего образования РФ. <http://www.ed.gov.ru/ob-edu/noc/gub/standart/>

3. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994.

4. Федоров А. В. Медиаобразование и медиаграмотность. Таганрог: Изд-во Кучма, 2004.

СОВРЕМЕННЫЙ СПОРТ — ЦЕННОСТЬ КУЛЬТУРЫ?

Спорт в современном мире — одно из самых заметных социальных явлений, собирающее вокруг себя огромные массы небезразличных людей из разных социальных слоев. Их непосредственный интерес связан с пониманием спорта как соревновательной практики, в основе которой лежит достижение победного и рекордного результата. Здесь мы хотим определить ценностно значимые аспекты современного спорта и, соответственно, понять — можем ли говорить о современном спорте как о ценности культуры.

Необходимо признать, что спортивное соревнование способствует сублимации определенных интенций как отдельного человека, так и больших социальных групп. При этом сублимацию здесь стоит понимать как возможность символического замещения себя. Очевидно, что в спортивном состязании реализуется одна из самых архаических потребностей человека — потребность в борьбе («жизнь — борьба»), в активном и непосредственном соперничестве, в котором всегда должен выявляться победитель. Как указывает Н. Элиас, современный спорт — это продукт социокультурного процесса индустриального общества как практики социальной институционализации поведения человека по уменьшению проявляемого им насилия (1). Данное положение подкрепляется утверждением Дж. Сантаяны: «Спорт — это свободная форма войны» (2). По сути спорт — сублимативно-ритуалистическая борьба государств, обществ, наций, идеологий. Мы можем дополнить положение Сантаяны — «спорт — это легитимная форма войны», борьба, в которой выявляется, кто выше, быстрее, сильнее, ибо ничья в спорте немыслима — она не удовлетворяет никого.

Еще один ценностный аспект современного спорта — легитимация спортивной практики как способа утверждения политического господства. Обратим внимание, что Олимпийские Игры современности, а вслед за ними чемпионаты мира и чемпионаты континентов по отдельным видам спорта проводятся как соревнования между отдельными государствами, т. е. правящими политическими элитами. При этом для идентификации последних должны использоваться национальные символы — как минимум, флаг и гимн, а само право открытия Олимпийских Игр предоставляется исключительно президенту принимающей соревнования страны. Реально ни один спортсмен не может участвовать в Олимпийских

Играх, не будучи членом национальной команды. Тем самым спорт есть выражение национального самосознания и национальной идеи, а само спортивное состязание «проигрывает» жизненную ситуацию успеха/неудачи в личной, общественной и международной жизни.

Следующим важнейшим ценностным аспектом спорта является его религиозно-мифологическая природа. Если понимать современный спорт как концентрированный общественный микромир, то является возможным определить материализацию и рационализацию человеческих поисков безусловного начала и средоточия и в спорте, т. е. обнаружить спорт как одно из воплощений потребности в вере. Важно указать — мы считаем, что феномен веры (религиозной) — это экзистенциальный феномен жизни человека, поскольку обращается к внутреннему содержанию человека, к его сокровенному. У современного человека, ощущающего свое состояние отчуждения от системности социального мира, наиболее острым является осознание отсутствия наполненности своего бытия, отсутствия смысла в собственном существовании. В связи с этим предметом религиозной веры выступает бытие как целостность, стремление к которому идет из внутреннего мира человека. Развивая мысль о сублимативном характере современного спорта, мы склонны говорить, что спорт являет собой псевдорелигиозность, определенную попытку компенсации отсутствия погруженности в полноту бытия, которая, тем не менее, представляет собой смысложизненное переживание.

Спортивный миф воплощается в структурированных ситуациях-примерах (Олимпийские игры, народные игры и т. п.) и изображается через эффектные постановки ролевой динамики (образах поведения спортсменов и зрителей) и конфронтационных структур (свой — чужой). Мифическая сфера спорта актуализирует стремление к абстрактным идеально-типическим образцам действия (например, поведение, ориентированное исключительно на достижение успеха), и служит средством приобщения к последнему. Мифология профессионального спорта также имеет сублимативный характер. При этом миф задает такую системность, которая не пугает человека, а притягивает, привлекает его. В эту системность он будет вносить только те ценности, которые в состоянии понять лично он. Онтологический статус современного мифа реализуется и в виде слова, определенного сообщения. Этим ему и придается социальное применение. Фактом современного мифотворчества является то, что автор мифа не просто не известен — он не может быть известен. Ведь предьявляют не себя, а иного. Любой, кто

хоть минимальным образом показал свою исключительность (выиграл схватку в напряженной поединке, забил три гола в официальном матче и т. п.), становится мифическим героем. Сам по себе герой-спортсмен ничто, он — явление социальное, а значит должен и обязан жить в соответствии с потребностями зрителей, желающих видеть в нем явленность великого и сверхъестественного. Его образ «представляет собой выдающееся воплощение человека и его своеобразия в «стремлении к вечности»(3).

Таким образом, мы отметили основные на наш взгляд ценностные аспекты современного спорта, оказывающие несомненное влияние на человека и те социальные группы, куда он вовлечен. Признаем, что спорт, в любом своем виде, способствует выявлению, актуализации и воплощению человеческих свойств и качеств, идей и знаний, желаний и потребностей, иначе говоря, всей полноты жизни человека.

1. См.: Elias N. The genesis of sport as a sociological problem // Sports: readings from a sociological perspective. Toronto, Buffalo, 1972. P. 88-115.

2. См.: Santayana G. The life of reason or the phases of human progress. N. Y., 1954. P. 129.

3. Цит. по: Ленк Х. Спорт как современный миф? // Разум и экзистенция: анализ научных и ненаучных форм мышления. СПб., 1999. С. 138.

О. Н. Новикова
Екатеринбург

РОЛЬ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ ПРИ ПОДГОТОВКЕ СПЕЦИАЛИСТА ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОФИЛЯ

Люди давно поняли, что важнейшим фактором развития общества и отдельного человека является процесс образования личности, приобщения ее к наработанным предыдущими поколениями знаниям и ценностям. Наиболее эффективно данная проблема решается в системе «личность — культура — образование — творческая деятельность». Этот процесс должен быть непрерывным и сопровождать человека на всем протяжении его жизни.

Как известно, система образования имеет двойную временную направленность: в прошлое (осуществляется воспроизводство накопленных знаний и опыта) и будущее (закладывается и определяется облик реального социокультурного общества) и может реализовываться по одному из двух направлений: поддерживающее обучение — фиксированные методы и правила, предназначенные для того, чтобы справиться с уже известными повторяющимися

ситуациями; инновационное обучение — формирование способности обучаемых к проектированию будущего.

Эффективная модель современного образования предполагает, что получение высокого уровня профессиональной подготовки человеком не исключает, а, наоборот, предполагает развитие личностных качеств обучаемого, выявление его творческого потенциала. Поэтому сегодня, задача высшего образования заключается не только в подготовке специалиста, способного хорошо выполнять свою работу, но и в воспитании его как гражданина, ответственно и компетентно участвующего в общественных процессах, преобразующего и создающего мир вокруг себя.

Современный инженер — это целостный человек в единстве его индивидуальных способностей и выполняемых профессиональных и социальных функций. Научное мировоззрение, инженерно-техническое и экономическое мышление, естественно-научные знания и высокая гуманитарная культура — необходимые качества инженера, обеспечивающие гармонические отношения между участниками производства. Образование выступает как цель, результат, процесс, форма и средство освоения человеком культуры в целом, в тоже время оно является и одной из основных форм сохранения и развития культуры.

В современных социокультурных условиях резко повышается роль творчества во всех сферах жизнедеятельности общества. Творческая деятельность — уникальна, многогранна. Она проявляется во всех сферах материальной и духовной культуры. Поэтому современное образование становится культурообразным и в своей основе опирается на формирование и развитие творческих способностей и ценностных ориентаций личности; на освоение основ культуры, самообразование и саморазвитие, которые представляют особо ценностный компонент культуры.

Творчество индивида связано не только с внешне предметными преобразованиями, но и с динамичностью его внутреннего мира, его конструктивной мобильностью. Творец постоянно испытывает свои внутренние возможности, так как его познания не статичны, а непрерывно рекомбинируются, что приводит к новым результатам, дающим личности эмоциональные подкрепления для новых поисков. В зависимости от типологических особенностей творческие личности находят самовыражение в искусстве, науке или техническом творчестве. Как указывает С. С. Зорин, «культура выполняет функцию формирования социально значимых мотивов личности, она стоит у истоков деятельности индивида по гармонизации его отношений с природой, обществом, самим собой» (1, с 5).

Современная наука рассматривает культурную среду как своеобразное и конкретное проявление общественных отношений в сфере досуга и культуры (Т. Г. Киселева, Ю. Д. Красильников), как «срез» социальной среды, зависящий от нее и влияющий на нее (В. Л. Барсук).

Художественно-эстетическая среда как подсистема культурной среды, является совокупностью непосредственных социальных условий, локализирующих во времени и в пространстве духовные отношения людей и формирующих личность в процессе создания, распространения и потребления ценностей художественной культуры. Подразделяясь, как социальная и культурная среда на макро и микроэлементы, художественно-эстетическая среда в подготовке любого специалиста (в том числе и лесотехнического профиля) осуществляет, прежде всего, его личностное развитие.

В культурной среде каждой новой эпохи ценности культуры участвуют в формировании духовного мира людей. Человек овладевает культурными ценностями в процессе «распредмечивания» их духовного содержания. Единство двух процессов — творения новых ценностей (то есть «опредмечивания» сущностных сил человека) и овладение их духовным содержанием — «распредмечивания» и составляет сущность культурной деятельности человека и общества в целом.

Наиболее эффективным способом передачи и закрепления ценностей в культуре является искусство, так как в «общении» оно не навязывает себя человеку, а посредством своих средств художественной выразительности (слова, интонации, краски, жеста и т. д.) передает духовный опыт предшествующих поколений. Курс «Культурологии» не только раскрывает историко-культурный процесс развития общества, но и позволяет студентам по-новому взглянуть на выбранную специальность, учитывая просчеты и достижения человеческой жизнедеятельности; является базой для их личностного творческого роста, через преломление конкретных знаний в своей будущей технической деятельности, преумножая культурное богатство, пополняя его материальными и духовными ценностями.

Формирование у студенческой молодежи средствами культурной среды и циклом дисциплин гуманитарной направленности потребности в саморазвитии и самоутверждении в качестве самостоятельного творческого субъекта культуры, развитие эвристического мышления, фантазии, эстетического вкуса и идеалов, расширяет грани инженерного творчества, обеспечивает оптимальную адаптацию выпускников вуза, в современных экономических условиях.

В. Ф. Пельвицкий
Екатеринбург

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ

Человек — уникальное творение Вселенной. Он неизъясним, загадочен. Ни современная наука, ни философия, ни религия не могут в полной мере выявить тайну человека. Когда философы, говоря о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии этих понятий, их содержания, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке.

Перечисляя те или иные человеческие качества, философы приходят к выводу, что среди них есть определяющие, принципиально значимые. Например, разумность присуща только человеку. Он овладел также искусством общественного труда, освоил сложные формы социальной жизни, создал мир культуры. Человеческая натура проявляется в разном, но в чем-то, надо полагать, обнаруживается верховное, державное качество человека и здесь многое зависит от общей мировоззренческой установки, то есть оттого, что данное философское направление выдвигает в качестве высшей ценности. Конкретные позиции обуславливаются, в частности, и тем, как рассматривается человек — «извне» или «изнутри».

Любой феномен может быть осмыслен, по-видимому, двояким способом: либо через сопоставление его с другими сущностями или явлениями, либо через раскрытие его собственной уникальной природы. Изучение человека «извне» предполагает осмысление его отношений с природой (космосом), обществом, богом и самим собой. Приобщение к тайне человека «изнутри» сопряжено с постижением его телесного, эмоционального нравственного, духовного и социального бытия.

Вполне понятно, что эти различные подходы не всегда существуют в идеальном выражении. Они дополняют друг друга, вызывают потребность в выработке общей, синтезирующей позиции.

Разумность, духовность, этическая ответственность — важные атрибутивные качества человека. Но они являются производными от исторической сущности человека. Индивид как универсальное и свободное природное существо отражает в себе прошлое, настоящее и будущее, то есть он не только воссоздает в собственной практике опыт прошлого, но и меняет, развивает себя.

Человек — общественное существо, его жизнь возможна лишь при условии коммуникации отдельного индивида с другими. В этом смысле форма его поведения, способности, потребности предопределены. Люди сами творят историю, но делают это при обстоятельствах, которые обусловлены их прошлым развитием. Наиболее глубокое и развернутое представление о сущности человека дает реальная история, в ходе которой человек разворачивает свое сущное богатство. Люди живут в реальном, исторически конкретном, изменяющемся мире. Общественные процессы, стало быть, позволяют с предельной выразительностью выявить «истинно человеческое».

Мыслителей разных эпох волнует тайна человека, его предназначение, загадка его природы, его место в обществе и мироздании, жизненный путь. Они пытаются также распознать его добродетели и пороки, наклонности и страсти, нравственные искания и падения. Издавна человек ставил перед собой вопрос, в чем сущность человеческого бытия. Многие философы и мыслители пытались ответить, для чего живет человек, для чего пришел он в этот мир, почему он умирает и что происходит с ним после смерти.

Жизнь человека всегда была и будет основным объектом искусства, каких бы тем оно не касалось, оно всегда рассматривает мир через призму человека и его жизни. Чтобы показать действительную судьбу человека, надо выяснить сущность его жизненного пути, установить зависимость этого пути от времени, от истории общества, народа, страны, определить границы свободного выбора, свободного житнетворчества.

В жизни человека сливается крупное, существенное и мелкое, ничтожное. Время, практика позволяют нам самим понять, главное, существенное в событиях повседневной жизни и отделить его от второстепенного. События, происходящие в жизни человека, имеют различное значение, что-то проявляется в достаточной степени и определяет дальнейшее направление жизни человека. Размышляет ли человек над прожитой жизнью или воссоздает биографию другого человека, он отвлекается от мелкого, несущественного, отбирая важнейшие, определяющие ее вехи. Но именно от несущественного, а не от случайного, ибо, случай может играть весьма существенную роль в жизни.

Жизненные пути людей весьма многообразны. Жизненный путь индивидуален и неповторим у каждого человека. Но при всей его уникальности всегда есть и нечто общее в жизни всех представителей данного класса в одну и ту же эпоху: таким образом являются общественные события, которые никого не оставляют в стороне, общность, коренных интересов и потребностей.

Являясь частью природы человек постепенно, в процессе труда и общения формируется как социальное существо. Этот процесс имеет своим началом выделение человека из животного мира, формирование у него социальных побудительных мотивов в поведении.

Жизненный путь объединяет общественную и личную жизнь человека, внешнюю, событийно-биографическую сторону его жизни со становлением и развитием его внутренней, духовной жизни, и, прежде всего его мировоззрения.

Жизненный путь человека в реальной действительности тесно связан с его образом жизни, ведь эти критерии служат для анализа и описания его жизнедеятельности, индивидуальной человеческой жизни. Жизненный путь — это развитие человеческой жизни во времени, последовательные изменения образа жизни в связи с развитием самого человека, с изменением реальных условий его жизнедеятельности. Образ жизни человека может существенно меняться на разных этапах его пути.

Каждый человек волен действовать, как ему хочется. Если он желает ступить на стезю добра и обрести праведность, — он волен, поступать именно так, если он желает встать на путь зла и сделаться порочным, — в его руках и эта возможность. Каждый человек ищет смысл в жизни и также определяет свой дальнейший жизненный путь.

Человек не только ищет смысл в силу своего стремления к смыслу, но и находит его, а именно тремя путями: во-первых, он может усмотреть смысл в действии, в создании чего-либо; во-вторых, он видит смысл в том, чтобы переживать что-то, и, наконец, он видит смысл в том, чтобы кого-то любить. Но даже в безнадежной ситуации, перед которой он беспомощен, он способен видеть смысл.

Осуществляя смысл, человек реализует сам себя. Осуществляя же смысл, заключенный в страдании, мы реализуем самое человеческое в человеке. Существует определение, гласящее, что смыслы и ценности — не что иное, как реактивные образования и механизмы защиты. Смысл относителен постольку, поскольку он относится к конкретному человеку, вовлеченному в особую ситуацию. Обладание ценностями облегчает для человека поиск смысла, по крайней мере, в типичных ситуациях, он избавляет от принятия решений. Человек всегда волен, принять или отвергнуть ценность, которая предлагается ему ситуацией. Это справедливо также относительно иерархического порядка ценностей, которые передаются моральными и этическими традициями и нормами. Они должны

пройти проверку совестью человека — если только он не отказывается подчиняться своей совести и не заглушает ее голоса.

От всех живых существ человек отличается более всего тем, что на протяжении своей индивидуальной жизни он постоянно реализует себя, не удовлетворяется ситуацией, и, не останавливаясь на достигнутом, что является одной из побудительных причин творческой деятельности. Именно поэтому призвание, назначение, задача каждого человека — всесторонне развивать все свои способности, внести свой личный вклад в историю, в прогресс общества, его культуры.

В этом и заключается смысл жизни отдельной личности, которые она реализует через общество, но в принципе таков же и смысл жизни общества, человечества в целом, который они реализуют, однако, в исторически неоднозначных формах.

Д. В. Пивоваров
Екатеринбург

ВЗАИМООТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИИ И ЭКОНОМИКИ В ОСНОВАНИИ КУЛЬТУРЫ

Идея двусторонней — религиозно-хозяйственной — клеточки основания культуры отвечает диалектической интуиции и позволяет избегать односторонности и противоречий, с которыми неизбежно связаны трактовки культуры ортодоксальными материалистами или объективными идеалистами. Картину строения культуры можно представить так: «твердое ядро» культуры включает в себя базовые религиозные и экономические идеалы; эти идеалы адаптированы друг к другу и образуют органический сплав.¹ Религия сакрализует фундаментальные экономические идеалы соответствующей ей культуры. В свою очередь, эти идеалы обуславливают выбор и модификацию основополагающих религиозных ценностей. Устойчивое материальное производство не может начаться, пока между людьми не возникает доверия и не будут освящены религией и церковью те ценности и идеалы, на которых покоятся семья, быт, разделение труда, присвоение совокупного продукта, социальные коммуникации.

А. Смит считал, что его учение о свободе и принципах экономического предпринимательства логически вытекает из Нагорной проповеди Иисуса Христа о любви к ближнему. Ф. Энгельсом подробно выяснено сходство между первоначальным христианством и Интернационалом, христианским и социалистическим иде-

алами общества. М. Вебер оценивал религию как важнейший фактор развития экономики, социальных метаморфоз и генезиса определенного типа рациональности (китайского, индийского, западного и др.). Он обосновал тезис о решающей роли протестантизма в распространении «духа капитализма» — стремления к экономической активности, умножению капитала, бережливости, личной предприимчивости.² Особый дух пуританизма и аскетизма материализовался в экономических отношениях капитализма и консолидировал буржуазное общество правовой нормой священной частной собственности. Альтернативная норма — святости государственной формы собственности — тесно сопряжена с социалистическими производственными отношениями. Челночную смену святых ценностей капитализма и социализма в истории человечества С. А. Нефедов довольно убедительно объясняет коренным изменением демографического давления в обществе; по его мнению, в результате Сжатия или демографического кризиса частнособственные общества обычно трансформируются в социальные монархии.³

Суждение о мощных взаимовлияниях религии и экономики развито С. Н. Булгаковым: «Хозяйство есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, он творит культуру. <...> В хозяйстве творится культура, вся она имеет хозяйственную подоснову, в этом прав экономический материализм. Он неправ в своем истолковании этой мысли, в которое он в качестве единственно возможной философии экономизма подставляет механистический материализм...». ⁴ Булгаков убедительно обосновал идею консубстанциальности хозяйственного и религиозного творчества людей. Многие отечественные историки приходили к выводам, что антиномия индивидуализма и коллективизма своеобразно разрешалась в практике православной соборности, а хозяйственная мера гармоничного сочетания обоих начал веками складывалась в форме русской крестьянской общины.

Характер принимаемой обществом религии, особенно духовных принципов совместной деятельности, существенно зависит от обстоятельств материальной жизни, демографического давления, умения хозяйствовать, природных условий и пр. Возможно, в момент зарождения той или иной отдельной культуры нет фатальной необходимости именно в такой, а не иной первичной взаимосвязи специфической религии и экономики. Не исключено, что случай играет на этом этапе заметную роль, по-своему детерминируя процесс их сплетения и взаимопроникновения. Например, немало внешнего

и привходящего было в выборе князя Владимира-Крестителя именно православия, а не иудаизма, католицизма или ислама. К тому же культура Византии, религия которой была заимствована Киевской Русью, по мнению некоторых знатоков, уже находилась на излете. Пересаженное на почву русского хозяйствования православие возродилось, трансформировалось и во многом предопределило особенности будущего русского (а не просто славянского) национального характера. Идеал хозяйственной общины и идеал религиозной ортодоксальной соборности взаимоопределили друг друга. Вовсе не случайно формула С. С. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность» многими воспринималась как кредо русской православной культуры. Разумеется, суть дохристианской Руси и культуры славян-русичей под эту формулу не подходит. Из религиозно-экономического генотипа так или иначе произросли все основные политические и нравственные идеалы русской жизни, в том числе идеи всеединства, русского мессианства и Третьего Рима.

Изучая тип рациональности утвердившейся русской культуры, не следует упускать из внимания лингворелигиозные особенности русского православия. Средневековое русское православие в борьбе с римской курией, признававшей «богодухновенными» только еврейский, греческий и латинский языки, отвоевало право на собственный культовый язык — древнецерковнославянский. Этот язык пользовался двумя системами письма, кириллицей и глаголицей, и сложился на основе перевода богослужебных книг с греческого языка на южномакедонский (солунский) диалект. Затем древнецерковнославянский язык продолжил свое литературное развитие в церковнославянском языке. Большинство русских мыслителей оценивали апостализацию болгарского языка как выражение любви Божией к русскому народу. Но некоторые философы (среди таковых особенно выделялись Г. П. Федотов, Г. Г. Шпет и др.), напротив, доказывали, что принятие слабо развитого болгарского языка в качестве русского богослужебного языка сыграло для России фатальную роль, поскольку в средние века болгарский народ, в отличие от греков и римлян, был лишен мощных культурных традиций, литературы и истории. По их мнению, отечественная культура многократно выиграла бы, усваивая христианство не на славянском, а на греческом языке.⁵ Спор на эту тему далеко не окончен.

Чем активнее развивается взаимодействие признанной народом религии на хозяйственную жизнь, а последней — на первую, тем более необходимым и органичным становится их сплавленное со-

существование. Единство же религиозной и экономической сторон геотипа культуры диалектически противоречиво, непременно сопряжено с их различиями и может привести к конфликтам между надстроечными компонентами культуры. Эволюция религиозной и экономической граней культуры исторически неравномерна, ускоренное развитие одной из граней наталкивается на консервирующую реакцию другой.

Так, православие в течение нескольких веков после крещения Руси в 988 г. преобразовало хозяйственную жизнь и быт славянского этноса, активно помогало становлению могучего Русского государства. Вначале в христианизированной русской культуре лидировал именно религиозный элемент. Однако позже этот элемент становился все более консервативным, превращался из двигателя экономического прогресса в его тормоз. Реформы Никона откололи от русского православия старообрядческую Россию. Петр I воспрепятствовал избранию нового патриарха, назначил главой Священного Синода светского чиновника. Политика унижения Церкви продолжалась и позже. После 1917 г. «религия советизма»⁶ с ее культами пролетарского вождя и Коммунистической партии способствовала, подобно раннему православию, созданию новой мощной культуры, а именно социалистической экономики и, соответственно, советской культуры. Вера большинства советского народа в коммунизм поначалу буквально «сдвигала горы». В «эпоху застоя» социалистическая экономика впала в глубокий кризис, а ортодоксальные догматы социоцентрической «религии советизма» никак не позволяли из него выйти. Экономические и политические реформы Н. С. Хрущева, А. Н. Косыгина и М. С. Горбачева успеха не принесли, и советская культура в конечном счете рухнула.

Какой станет новая, «постсоветская», культура? Способно ли православие вернуть себе прежнюю духовную власть в нашем обществе, где уже исчезло общинное хозяйство и нет той экономической формы, в которой оно процветало и составляло славу России? С одной стороны, нынешнее политическое руководство страны ориентируется на возрождение РПЦ. С другой стороны, наше законодательство взяло курс на капитализм западноевропейского типа и, таким образом, вольно или невольно ориентируется на протестантское мироотношение. Не потому ли в Россию сразу же устремились западные миссионеры-протестанты и в пессимистические тона окрасились проповеди и публикации православных священников и богословов?

Обстоятельства возвращения православия к духовному лидерству ухудшены последствиями политики И. В. Сталина и Н. С.

Хрущева, по существу уничтожившей массового носителя православного духа — общинного крестьянина. Советский колхоз опирался на принцип коллективного подчинения государственным чиновникам, но не на принцип соборности, дававший известный простор индивидуальной предприимчивости. «Религия советизма», подавив государственное православие и подчинив себе руководителей РПЦ, много позаимствовала из внешней православной атрибутики, но, понятно, отказалась от духа истинного православия. Привычная для русского человека атрибутика превратилась в языческую оболочку духа преклонения перед идолом пролетарского вождя и воздвигания идеала коммунистического (уравнительного) рая на земле. Немало времени пройдет, пока исчезнут пережитки раболепства народа перед «кремлевскими долгожителями».

Сумеет ли православная религия все-таки вписаться в нынешнюю экономическую жизнь России и воссоздать в ней, по закону отрицания отрицания, нечто в роде «неоправославной культуры»? Готово ли православие к таким внутренним реформам, которые не изменят его существа и позволят ему не только адаптироваться к уже сложившейся экономической реальности, но и духовно преобразить ее? А если не православие, то что взамен, и не натолкнется ли это «взамен», как на стену, на быт и характер русского человека, которые тысячу лет воздвигались Русской Церковью и стали его натурой? Это очень трудные вопросы, и на них пока нет ясных и окончательных ответов.

Культура начинается с быта — с обрядов, связанных с рождением и похоронами человека, с обхождением друг с другом — и лишь потом венчается кроной изящных искусств и наук. Даже если какой-либо русский человек осознанно не исповедует религию своих предков, он с удивлением может обнаружить в себе черты бытового православия, когда вдруг окажется в инокультурной среде. Насколько вообще глубоко и быстро возможна переделка православной природы народа, проживающего на одной шестой суши Земли, на натуру, скажем, протестантскую, католическую и тем более индуистскую или буддийскую? Сколь бы ни тяжелыми предстоят роды новой (пока неизвестной) культуры в России, однако лучше рожать все-таки «по традиции».

Итак, через активное взаимоизменение и обратные связи религия и экономика оборачиваются двумя неразъемлемыми сторонами единой субстанции культуры. Поэтому, по-видимому, наиболее правдоподобна *религиозно-хозяйственная модель* роли религии в культуре. Марксистски образованному читателю не нужно много доказывать, что экономика фундирует культуру. Тут достаточно

вспомнить предельно ясное утверждение К. Маркса о том, что прежде чем заниматься философией или искусством, людям надо есть, пить, одеваться и иметь жилище.

Большинство людей менее всего живут искусством или наукой, а прежде думают о хлебе насущном. Вопреки распространившейся моде подменять преподавание истории культуры историей литературы и искусства, культура все-таки стоит на идеалах хозяйствования, освященных религией. Так что в первую очередь научное культуроведение должно освещать религиозно-экономическое ядро наиболее значимых культур и цивилизаций.

1. См. *Пивоваров Д. В.* Философия религии. Раздел II, гл. 3. М., 2006.

2. См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения. М., 1990.

3. См.: *Нефедов С. А.* О законах истории // Регион-Урал. 1998. № 11. С. 43–48.

4. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990. С. 110, 257.

5. См.: *Безлепкин Н. И.* Философия языка в России. К истории русской лингвофилософии. СПб., 2002. С. 7

6. Этот термин введен проф. В. Д. Жукоцким. См: *Жукоцкий В. Д.* Маркс и Россия в религиозном измерении. Опыт историко-философской реконструкции смысла. Нижневартовск, 2000.

И. Р. Подрубилина
Пермь

«ПОЭТИЧЕСКОЕ» КАК ОСНОВА ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Как встали гости из-за стола, заиграла музыка, начались танцы. Пошла Василиса Премудрая танцевать с Иваном Царевичем. Махнула левым рукавом — стало озеро, махнула правым — поплыли по озеру белые лебеди. Царь и все гости диву дались! А как перестала она танцевать, все исчезло: и озеро, и белые лебеди...

(*Русская народная сказка*).

Поэтика танца каждого народа скрывает в себе множество сакральных и этнокультурных символов, а также смыслов общечеловеческих, понятных любому народу.

Танец неразрывно связан с жизнью народа, с его культурным развитием, он впитал в себя накопленный веками художественный опыт многих поколений, созданные ими нравственные и эстетические ценности. В песнях, плясках, сказках народ воплощал свои идеалы, свои представления о прекрасном, рассказывал о человеке

достойном подражания, в котором гармонически соединились внешняя красота и внутреннее богатство.

Не случайно поэтические образы народной поэзии (лебедушка, березка, павушка, голубка, ласточка, ивушка, орел сизокрылый, сокол ясный) выглядят, по существу, как образы пластические, поскольку именно движение наиболее точно, наиболее выразительно раскрывало динамику человеческих мечтаний о самом прекрасном из людей, в гармоничном облике которого и раскрывались те идеальные черты героя, которые были созданы воображением народа и которые изменялись и обогащались в зависимости от требований времени.

Для воспроизведения в танце традиционных символов, понятий, представлений, часто прибегали к ассоциациям, используя изобразительно-подражательные движения. Так, русский народ обобщил понятие о женской красоте в образе белого лебедя; представление о задире, забияке — в образе петуха; о девичьей прелести и скромности — в образе березки.

Вдоль по реченьке Вдоль по бережку, да,
Лебедушка плывет. Девушка идет.
Вдоль по быстрой, да, Вдоль по песчаному
Лебедушка плывет. Красавица идет.
Она крылья белые поднимает, Она свои рученьки поднимает,
Она крылья белые опускает. Она солнце красное вызывает.

Отражаемые в танце образы народ наделяет определенными качествами, которые художественно обобщены в конкретных символах. Для фольклорного танца характерно обязательное смысловое наполнение. Каждая фигура танца имела свое значение, символизирующее свое действие, событие. Общий рисунок танца народ черпал из окружающей природы, в «золотом» узоре танца «просвечивают» силуэты листьев, цветов, птиц, животных, гроздья поспевающей калины, трава, склоняющаяся под ветром, качающиеся березки, листочки льна... В подражании движению солнца, возникает круговой танец — хоровод. Водили его под музыку или песню. В медленных хороводах движения были плавные, они подчеркивали величавость русской девушки, про которую говорили: плывет как пава. Это народное определение попало в художественную литературу. Его мы встречаем у Державина («Как приятным тихим ходом важно павами плывут, как с весенним быстрым звоном голубками воздух вьют»), Некрасова («Пройдет, словно солнце осветит, посмотрит — рублем подарит»).

Танец с давних пор пластически выражал чувства: мольбу, страх, гнев, нежность, радость, торжество. Все это, как и желание подра-

жать повадкам животных и птиц, передавать трудовые движения земледельцев, сборщиков плодов и трав, формировало своеобразную «копилку» танцевальных элементов, порождаемых самой жизнью, способствовало обогащению выразительных возможностей пляски.

Народный танец — своеобразная летопись жизни народа. Развитие его исторично. Сегодня исполнители создают свои варианты национальной пляски. И как бы ни отличались они, их объединяет жизнеутверждающая идея красоты. «Красота Божьего смысла мира» (Е. Трубецкой) — эстетический идеал Древней Руси — раскрывает существо русского танца. А чувство прекрасного в народном творчестве связано с утверждением единства духовной и физической красоты — глубинной основы поэтики танца.

Е. В. Попова
Екатеринбург

МИФ И СКАЗКА КАК УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ

Мифы и сказки различных народов, являясь универсалиями культуры, представляют собой рассказы, повествующие о некоторых событиях природного и социального ряда. Отказ как мифу, так сказке в том, что за описываемыми событиями стоит соответствующая реальность, а также приравнивание первого ко второй, встречающиеся до сих пор, приводят, с одной стороны, к необходимости их сопоставления, а с другой, — к осмыслению их отношения к реальности.

Несмотря на кажущееся сходство мифа и сказки, эти социокультурные феномены нельзя отождествлять в силу наличия нескольких серьезных отличий. Первое, и самое очевидное, отличие *по времени возникновения* заключается в том, что возникли они в разное время. Существовая до наших дней, миф появляется на заре человеческой истории и является одним из самых древних фольклорных образований. Сказка возникает гораздо позже мифа, однако он лежит в ее основании. Именно это обстоятельство, а также сегодняшнее восприятие делает возможным их смешение и даже отождествление.

Второе отличие *по содержательному пространству* также разводит сказку и миф. Кардинально разными оказываются места протекания в них событий. В мифе единый и, на первый взгляд, цельный мир, состоит из двух, одновременно присутствующих, миров, которые переплетаются и тесно взаимосвязаны: «те» и «эти»

ситуации взаимообусловлены, а «те» и «эти» персонажи не могут обходиться друг без друга. В сказке двоемирие: мир привычный, земной, профанный и отделенный от него другой, особый мир, который всегда где-то далеко, и до которого чрезвычайно трудно добраться.

Следующее отличие — *по функциям*. Важнейшей функцией мифа является регулятивная. Именно при помощи мифа регулируется деятельность человека в социально значимых ситуациях. Механизмом такого регулирования выступает ритуал, воспроизводящий в театрализованной форме события мифа и полностью отождествляющий при этом участников ритуала с мифологическими персонажами. Миф мало рассказывать, его надо показывать, усиливая, тем самым, его воздействие. Уже слово действует очень сильно, но ритуал выступает способом соединения двух миров — этого и того (мира духов, богов, умерших предков). Очищение мифа от ритуала ведет к его деформированию, превращению в сказку. Важнейшая функция сказки — воспитательная. Сказочное повествование всегда вращается вокруг явной борьбы добра со злом, которая может протекать в разных формах. Чаще побеждает добро и всегда присутствует основной морально-нравственный вывод: «Сказка ложь, да в ней намек, добру молодцу урок».

Наконец, кроме уже отмеченных отличий, зафиксируем, что мифы, как одни из самых первых универсалий культуры, особенно отчетливо древнейшие из них, своим содержанием отвечают на такие вопросы, как *почему?* и *зачем?* Повествование при этом воспроизводит последовательный событийный ряд, который начинается с некоторой точки, принятой аксиоматически за точку отсчета, то есть фактически миф рассказывает про то, *как это было*.

Приписывание мифу вымысла, обвинение сказки в высоком полете фантазии, оторванной от реальности, заставляет встать на их защиту.

Для этого вспомним, что мифы, мифологическое мировоззрение, будучи самым ранним по времени возникновения, представляет собой древнейшую систему взглядов на объективный мир и место в нем человека, основанную не на теоретических доводах или рассуждениях, а на художественно-эмоциональном переживании окружающей реальности. Миф есть способ познания и освоения природного мира и социальных процессов с помощью воображения, который не может быть проверен практикой. Этому способствует еще одна функция мифа — объяснительная. Миф объясняет все, для него нет ничего непознанного и необъяснимого. Отражение этой реальности происходит в символической форме.

Считая, что самого себя человек знает, как ничто другое, он отождествлял себя и окружающий мир. Отсюда символизм в изложении реальности, который практически полностью скрывает отображаемую реальность: вместо природных процессов — подчеркнутый антропоморфизм в виде, например, семейно-брачных отношений существ, олицетворяющих эти явления; вместо социальных явлений — символизирующие их персонажи. Например, группа древнеегипетских мифов о смерти Осириса (бога зерна и покровителя земледельцев) от руки брата его Сета (бога пустыни и покровителя кочевников-скотоводов) отражает реальное разделение труда на земледелие и скотоводство, со всеми вытекающими из этих видов человеческой деятельности характеристиками. Таким же по форме и отражаемому содержанию является братоубийственный миф о Каине и Авеле. Таким образом, мифы особым образом фиксируют, описывают и объясняют реальность своего времени, и это объяснение в условиях архаического общества являлось достаточным. «Объяснено, значит познано». При этом реальность прикрыта формой, а форма, в свою очередь, весьма реалистична, являет собою также реальность, поскольку «списана» с реальных взаимоотношений реальных людей.

Сказка, как более поздняя универсалия культуры, также отражает реальность. Возвращаясь к указанным выше отличиям мифа от сказки, отметим, что действие мифа разворачивается в конкретном, географически знакомом пространстве, а сказки — «в некотором царстве, в некотором государстве», «в одном городе» и т. д. Однако в ней повествуется о привычных, известных для человека житейских ситуациях и реальных проблемах бытия. Особый волшебный мир помещается «за тридевять земель», куда надо «три года идти, железные башмаки стоптать», то есть, фактически, дойдя, уже совершить подвиг! А ведь все главные события и подвиги еще впереди! Где же реальность? В сказке отражаются реальное желание счастья, жажда справедливости, поиск красоты и истины, и понимание сложности реализации этого, а также противостояние добра и зла в человеческой жизни и неизбывная надежда на торжество добра.

Н. В. Попова, С. З. Гончаров
Каменск-Уральск, Екатеринбург

ПРАВСТВЕННОСТЬ — ИСХОДНАЯ УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ

«Коперниканский переворот» М. Канта заключается в том, что он утвердил идею: субъект не адаптируется к объективной реаль-

ности, а адаптирует ее к себе посредством орудий, самостоятельности воображения, рассудка, свободной воли, веры. Но за самостоятельностью творческих сил скрывается единая, человекообразующая инстанция — *свобода воли*; из нее вырастают и воображение, и мышление, и эстетическое освоение реальности. Генетически исходной в антропогенезе явилось становление нравственности, совпадающее со становлением свободы воли.

Рассматривая начало человеческой истории, Кант отметил главное: *сдерживание инстинктов* (пищевого и полового). «Отказ» от власти инстинкта пола «был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность — в любовь, ощущение, просто приятное, — в понимание красоты, сначала в человеке, а затем и в природе». Начало истории Кант связывал с нравственной саморегуляцией. «Соккрытие того, что могло бы вызвать презрение», дало «первое указание к воспитанию человека как нравственного существа. Незаметное начало, — создавшее, однако, эпоху тем, что дало совершенно новое направление образу мышления, — важнее, чем следующий за ним необозримый ряд завоеваний культуры» [2, С. 47–48]. Выходит, рождение нравственной саморегуляции первично по отношению «ко всем завоеваниям культуры»!

Что же побудило предгоминидов к торможению природных вожделений? Почему психика вырвалась из рефлекторного кольца и стала *удваивать реальность* на чувственно-воспринимаемую и воображаемую? Крайне суровые обстоятельства, которые проанализировал Ю. М. Бородай в своей замечательной книге. Он спрашивает: как бессознательный, реактивный механизм биологической ориентации в среде естественноналичных раздражителей мог превратиться в «сверхъестественный» свободный акт произвольного идеального представления и целеполагания? [1, с. 17–18]. Зададим еще вопрос: почему в деятельности человека будущее (цель) направляет настоящее? Ведь эта способность является «решающим признаком преимущества человека» [2, С. 48]. Традиционное объяснение (предгоминиды заметили эффективность использования орудий) содержит круг; чтобы «заметить», надо использовать орудия длительное время, а это как раз и нуждается в объяснении.

Причиной возникновения первичных актов воображения в процессе антропогенеза стали «жесткие сексуальные ограничения в первобытно-родовой общине — отказ от половых связей внутри сообщества», чтобы избежать самоистребления мужских особей; половой инстинкт столкнулся с инстинктом самосохранения; «ре-

результатом чего и явилась первая (тотемная) форма экзогамии». Существенно то, что эта первая форма первобытного аскетизма была результатом не внешнего запрета, но «самоограничением *мужских* особей, их *внутреннего самоограничения*». Человек стал человеком тогда, когда он впервые надел повязку на бедра [1, с. 359]. Ю. М. Бородай раскрывает, каким мучительным и трагическим для индивидов был процесс отделения *аутической* психики предгоминидов от природных вожделений: эротика — смерть — табу — символизация коллективных представлений в первобытной общине — нравственный императив — свободный выбор (совесть) — воображение — продуцирование идеальных предметов. Формой запрета половых связей внутри общины явилось *табу*, представленное в виде *тотема*. Родовой бог — «символ бунта против себя самого, против природно-биологической детерминации своего «Эго». Путь к Богу — подавление своих инстинктов, аскетизм. Это первый шаг к свободе воли — покорение природы» [1, с. 178]. Бунт предгоминидов — это их восстание против собственной природно-вождеlejющей природы ради выхода из тупика самоистребления: эротика — смерть. Любопытно то, что тотем — всеобщий принцип родовой организации у всех народов в древности.

Самоограничение стало исходным принципом нравственности, началом всякой дальнейшей надприродной социальной связи. Как в древности, так и ныне аскеза есть «живой нерв всякого продуктивного созидания вообще» [1, с. 360], будь то возрождение страны или духовное творчество в культуре. Табу, самоограничение — первая, архаическая «форма совести». Рождение совести есть «рождение свободы воли или, что то же самое, — *вменяемости*» [1, с. 167].

Человек обрел способность *свободного* решения — реагировать или воздержаться. Внешняя детерминация отступила перед должным.

Какова связь между нравственностью, идеальным и орудийностью? Тотем есть *общеэзначимый надындивидуальный* символ, который входил в психику индивидов путем *общих* культовых действий, подкрепленных *единым* мифом и магией. А общеэзначимое, надындивидуальное и единое — существенные определения идеального, мышления. Животное-тотем приручали, его нельзя поедать и т. д. Став запретной, ситуация объективной амбивалентности (эротика — смерть) продолжает воспроизводиться в мистических обрядах. Символическое воспроизведение антропогенетической ситуации (эротика — смерть) закреплялось коллективными представлениями на основе магических действий, из которых

затем «вычлениаются рационально-практические элементы, подлежащие прагматической утилизации». Изобретение первых орудий, приручение животных совершалось, видимо, «в рамках магически-ритуальных действий» [1, с. 172]. Согласно Ю. М. Бородаю, именно разного рода «пришельцы, «завоеватели», не посвященные в эротическую магию, наращивали ее прагматическую сторону — разведение скота для дани с покоренных общин, меновые отношения и т. п. Пришельцев-варваров интересовали животные не в их символическом значении, но как «достаточно увесистые и жирные». Внешнее принуждение к такому упрощению превращало религиозно-ритуализированную деятельность, подобную бескорыстному искусству, в «бремя», в подневольный труд, подчиненный «внешней целесообразности». Одновременно аутистическое мышление туземцев отдалается от своих мистических корней, становится более «трезвым», подчиненным «принципу реальности». Так осуществлялся переход от «пралогических форм аутистического сознания к беспристрастному рационально-прагматическому мышлению» [1, с. 173-175].

Из концепции Бородая можно сделать ряд выводов. Во-первых, нравственность — не побочный аспект жизни, а *генетически исходное всеобщее определение социальной связи*. У всех народов с древности и по настоящее время нравственность базируется, в конечном счете, на божестве на религиозных святынях. Нравственность потому подкрепляется религиозно-культовой практикой (Абсолютом), что сама она является *абсолютной, всеобщим для всех членов социальной общности условием существования социальной связи вообще*. Нравственность — это пароль на вход, пропуск в человеческую общность. Во-вторых, из нравственной регуляции следуют все основные характеристики человека — свобода воли, воображение, понятийное мышление с его способностью возводить частное во *всеобщее и общезначимое*; идентификация индивида с той или иной общностью, ценностями; понимающие общественные чувства человека, побуждающие к солидарности, сочувствию и т. д. В-третьих, конституирующая роль нравственности выражается в том, что ее эрозия есть *угасание социальной связи, деградация по всей линии бытия людей, десоциализация индивидов*. Распад общности народа всегда начинается с эрозии нравственности, с «сексуальных революций».

Истоки мышления уходят, вероятно, в социальную связь, в ее исходную — *нравственную форму*. Во-первых, *нравственные императивы всеобщы и общезначимы* с самого начала для той или иной социальной группы; они обращены к *воле* и ориентируют на

действие, на поступок. Тем самым *всеобщее и общезначимое правило становится фактором онтологическим, и именно поэтому и логическим*. Понятийному мышлению предшествовала длительная практика возвышения индивидуальной психики к первичному «супер-Эго». Последним «и был тотем — архаический родовой бог» [1, с. 178]. Во-вторых, нравственные императивы повелевают осуществить *должное*, они *сверхситуативны* и прямо требуют *первичности идеального* над реальным, требуют *осуществления должного*, а не только индивидуально желаемого. А *должное* есть схемы работы воли. Должное полагается как *цель*, как образ желаемого будущего, которое *представляется* и определяет внешне-предметную активность. Получается такая связь: табу — самоограничение — нравственные императивы — свобода воли — воображение — *должное* — *цель* — производство чего-либо.

Первичная надприродная социальная связь (нравственность) превращается под разными «вывесками» в *субстанцию* человеческой активности. Оказывается, за продуктивным воображением, творящим предметные понятия, тоже скрывается *свобода* воли, ставшая таковой (свободной) благодаря длительному процессу самоограничения, которому мы учимся и поныне, и которой люди будут учиться всегда. Выходит, и способы мышления (логические категории) тоже есть схемы работы ... свободной воли? Получается, так. Именно *должным* человек оценивает то, что есть. Если сотворенная реальность соответствует *должному*, то ее и называют *истиной* в подлинном смысле этого слова («истинный друг»). Истина — высокое своим смыслом слово, чтобы определять ее как соответствие знания действительности (Аристотель). Это не истина, а верное знание. Истина обретается страданием и мудростью, а не экспериментом, как верное знание. Евангельские слова «Я есть путь, истина и жизнь» содержат подлинный смысл истины.

У современного человека система значений тоже организована вертикалью ценностей, которые направляют мышление. Вершиной вертикали, как правило, являются ценности с *нравственной доминантой*. Философские системы Платона и Гегеля увенчаны идеей блага. К. Маркс вдохновлялся нравственным мотивом — работать на человечество. Мировые религии прямо вменяют нравственность. Кредо Эпикура — нельзя жить разумно, не живя нравственно и наоборот. Познавать природу, чтобы правильно жить — императив философской классики Нового времени. Р. Декарт разумел под этикой «высочайшую и совершеннейшую науку о нравах», «последнюю ступень к высшей мудрости». Б. Спиноза в своей «Этике» желает направить все науки к одной цели — «к

достижению наивысшего человеческого совершенства». «Героями нравственности», по выражению Маркса, являются Кант и И. Г. Фихте. Вся русская философия сфокусирована на духовно-нравственном содержании.

В-третьих, в филогенезе образование понятий, вероятно, было производно от *нравственных требований* родовых общин, обращенных к индивиду: *делай и поступай согласно всеобщему общепризнанному* (велениям богов, предков). Тем самым преодолевались природные вожделения и аутизм психики индивида. Овладение реальностью путем превращения нравственно-должного в безлично-логическую необходимость понятия было, вероятно, на первых порах делом весьма мучительным и рискованным [1, с. 309].

Ныне техногенная цивилизация добывает себя окончательно принципом капитала: максимум прибыли, минимум совести. Схема классического капитализма Д — Т — Д? заменяется спекулятивной ростовщической схемой Д — Д?, без процесса производства. Кризис социальной связи обрел масштаб планетарный. Дело не в дефиците углеводов, а в дефиците совести, а значит и культуры. Совесть — главное нравственное разумное чувство — исходит из *равноценности достоинства* каждого человека независимо от пола, национальной принадлежности и социального положения, что проявляется в известных императивах: чти достоинство свое и других лиц; поступай так, чтобы твой мотив стал принципом всеобщего законодательства; не превращай других людей только в средство для своих целей, человек — самоцель. Эти императивы отрицают саму основу капиталистического производства, в частности, угнетение. Но они же служат предпосылкой всех форм и универсалий культуры.

1. Бородай. Эротика — Смерть — Табу: Трагедия человеческого сознания. М., 1996.

2. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трататы и письма. М., 1980.

Р. Ю. Порозов
Екатеринбург

ГОРОДСКОЕ ПРОСТРАНСТВО: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Анализ понятия «ценность» является объектом интереса широкого круга исследователей: социологов, философов, психологов. В психологии ценность определяется через потребности, которые

человеку, как биосоциальному существу необходимо удовлетворять, в силу их витальной значимости. Таким образом, «ценность», будучи психологической категорией является «осуществление эмоций, желаний, имеющими ценность считаются предмет или явления, которые удовлетворяют какое-либо желание человека» [3, 298]. В философии «ценность» соотносится с понятием сущности человека. Добро, истина, свобода рассматриваются как «высшие ценности». Итак, «ценность» в философском понимании характеризуется «предельные» и «безусловные» основания человеческого бытия. В культурологии «ценность» соотносится со смысловой наполненностью пространства. Ценности общества проецируются в символы, «коллективные первообразы» — архетипы, регулирующие поведение человека. Они являются смыслообразующими координатами, которые способствуют устойчивости мира, организуют целенаправленную человеческую деятельность. Следовательно, культуру можно рассматривать как меру воплощенности в жизни ценности, а базовой проблемой аксиологии — науки о ценностях — в культурологическом измерении будет являться интерпретация механизмов порождения, векторов развития и изменения ценностей в конкретных, чувственно данных явлениях нашей жизни — культурных феноменов. Городское пространство является примером культурного феномена, которое позволяет проанализировать мир ценностей в культурологическом дискурсе.

По высказыванию исследовательницы Соколовой Е. М. город — «это всегда продукт той картины мира, в которой он существует. Города развиваются как способ упорядочивания враждебного человеку мира» [5]. Каждая эпоха по-своему выстраивает пространственные отношения и дифференцирует окружающую среду. Поэтому через связь формы городского пространства, ее культурной семантики может быть установлен способ мышления человека, его «система ценностей».

Исследователь М. Элиаде в книге «Священное и мирское» показал, что символика города (не важно в какой исторической эпохе) тесно связана с идеей «центра мироздания» [6, 235]. Древний человек подсознательно понимал, что как биологический вид он не имеет четко закрепленную экологическую нишу. Осознавая окружающий мир как хаос, он стремился создать «центральную ось всякой последующей ориентации» [6, 236]. Таким образом, человек, с одной стороны, с целью самозакрепления в экологическом пространстве создает феномен города как некую систему координат, сакральное пространство, но в то же время делает заложником города жизнедеятельность последующих поколений.

В этом смысле любопытна несколько мысль отечественного исследователя городского пространства Смирнова С. А. о том, что «город рождается как результат культурной рефлексии, осознания человеком себя как метафизического существа, потерявшего Бога и пытающегося найти новую форму — копию Бога, каковой и становится собственно Город. В этом смысле Город является формой спасения и исцеления заблудшего человека желания» [4].

Это делает понятным стремление многих людей ценить жизнь в городах и, особенно, в его центре: «... опыт, заключенный в символике Центра, видимо, сводится к следующему: человек желает расположиться в пространстве, «открытом вверх, допускающем сообщение с божественным миром»; жить не遠далеке от «Центра Мироздания» равносильно тому, что жить как можно ближе к богам» [6, 236].

Таким образом, мы можем сказать, что для человека городское пространство является аксиологически неоднородным.

Диахронный анализ городского пространства как аксиологической категории позволяет с уверенностью заявить, что данный феномен рассматривался в разные эпохи как «предельная ценность». Сопричастность городской жизни считалось наивысшим благом.

Древнегреческая полисная культура представляла собой сеть обособленных городских поселений. Только житель города являлся полноправным членом общества. Будучи таковым, он обладал широкими — по меркам Древнего мира — правами и возможностями: избирать и быть избранным, посещать театр, заниматься законодательной деятельностью. Только в рамках полиса человек может существовать не только физически, но и вести полноценную жизнь, достойную свободного человека. Неотъемлемыми частями полиса как высшей ценности выступали личная свобода человека, т. е. отсутствие какой бы то ни было зависимости от какого-нибудь лица или коллектива, право выбора занятий и хозяйственной деятельности, право обсуждения дел на народном собрании. Если житель полиса нарушал правила «внутренней организации», его ждало самое страшное наказание — изгнание за пределы городских стен. Изгнание расценивалось как смертельное наказание, так как рассмотренные выше права реализовывались исключительно в родном полисе. Грек был полноправным гражданином лишь в своем маленьком государстве. Стоило ему переехать в соседний город — и он превращался в бесправного метека. Вот почему греки дорожили именно своим полисом. Их

маленький город-государство был тем миром, в котором грек в наиболее полной мере ощущал свою свободу, свое благосостояние, свою собственную личность [2, 129].

Средневековая городская традиция во многом повторяла древнегреческие представления о ценности полисной системы. Существенным отличием от последней являлся тот факт, что жителем средневекового города мог стать любой человек: от странствующего рыцаря до скрывающегося от гнева сеньора беглого виллана. Скрываюсь в городе от своего хозяина, беглый крестьянин прекрасно знал, что, прожив за городскими стенами в течение одного года и одного дня, он становится лично независимым человеком. Показательно, что именно в эпоху Средних веков появилась поговорка — «воздух города делает человека свободным».

Аксиологическая дифференциация городского пространства: «священное \ сакральное» — «профанное \ мирское».

Аксиологическая модель (структура) города Екатеринбурга. Наполнение города новыми смыслами.

Основной мыслью нашего исследования стал тезис отечественных культурологов А. Ахиезера и П. Ильина: «вся территория видится людьми как своеобразное поляризованное культурное поле с фокусами притяжения и отталкивания» [1, 89].

1. Ахиезер, А. С. Задачи разработки социальных оценок территории в условиях научно-технической революции / А. С. Ахиезер, П. М. Ильин // Изв. АН СССР. Сер. географ. 1975. № 1. с. 86-92.

2. История Древней Греции. Под ред. В. И. Кузицина. Москва, Высшая школа, 1996.

3. Кулиджанишвили А. Э., Горозия В. Е. Ценность как принцип, объясняющий социальное бытие человека // Человек постсоветского пространства: Сборник материалов конференции. Выпуск 3 / Под ред. В. В. Парцвания. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2005.

✓ 4. С. А. Антропология города, или о судьбах философии урбанизма в России. // www.anthropology.ru/texts/smirsea/ancity_1.html

5. Соколкова Е. М. Представление о порядке в современном мире и градостроительстве // http://archvuz.ru/magazine/Numbers/2004_01/print.html?pr=K01-20/k10

6. Элиаде М. Священное и мирское. Глава 1. Священное пространство и освящение мира. Однородность пространства и иерофания. М., МГУ. 1994.

РУССКО-ИТАЛЬЯНСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ: ИЗ ИСТОРИИ ИХ СТАНОВЛЕНИЯ

Проблема взаимодействия русской и итальянской культур является одной из самых актуальных в гуманитарной науке. Ее исследованием занимались А. Ванин, Л. Коваль, Н. Комолова, Ю. Ларионова, И. Шаркова и другие ученые. Эта проблема изучалась в различных ракурсах — историческом, экономическом, философском, искусствоведческом. Однако, несмотря на весьма широкий спектр работ, исследующих русско — итальянские контакты, на сегодняшний день эта проблема исследована недостаточно. В большинстве трудов преобладает историко — хроникальный или искусствоведческий подход, а также научно — популярная направленность или туристическая обзорность.

В данной статье предпринимается попытка осмыслить характер и специфику русско — итальянских контактов в историко — культурной перспективе, от древних времен к современности. Наши многообразные контакты развивались в нескольких социокультурных направлениях: торгово — экономическом, политико-дипломатическом, общественно — гражданственном, художественном (градостроительство и архитектура, изобразительное и монументально — декоративное искусство, театр и музыка). Рассмотрим кратко виды этих отношений и выявим их значение в развитии российской культуры.

Как известно, межгосударственные контакты России с Италией наиболее последовательно начали складываться в конце XV века. Однако целый ряд источников свидетельствует о том, что самые ранние контакты относятся к XIII веку. В 1270 — 1280 гг. появились первые генуэзские колонии в Крыму: Кафа (Феодосия), Чембало (Балаклава), Солдайя (Судак). Как отмечают исследователи, Кафа являлась центром владений Генуи в Крыму, — сюда свозили различные товары и отправляли их в митрополию. Но главным товаром были рабы, их поставляли татары — золотоордынцы, совершавшие набеги на наши земли. Когда в Кафе вспыхнула эпидемия чумы, генуэзцы бежали в Константинополь, а затем в Европу. Вероятно, вместе с ними и наши соотечественники попадали в европейские и «Италийские страны».

В дальнейшем, в конце XV века, возникновение русско — итальянских контактов было обусловлено причинами политико-эко-

номического характера, а именно — необходимостью строительства в Москве, новой русской столице, каменного Кремля (вместо неоднократно сгоравшего дотла деревянного), по подобию итальянской средневековой крепости. При этом были соблюдены исконно русские традиции градостроительства — военно-оборонительной целесообразности, с учетом особенностей природного рельефа местности. Как пишет Р. Пересветов, вдохновительницей возведения каменной крепости была супруга Ивана III София Палеолог (дочь итальянской герцогини из Феррары и брата последнего византийского императора Константина). Она опасалась за сохранность привезенной ею из Византии обширной библиотеки (впоследствии либерии Ивана IV Грозного). По ее совету для проектирования и строительства Кремля были приглашены лучшие архитекторы того времени из Италии: венецианцы А. Фиораванти и П. Солари, а также А. Джиларди, М. Руффо, Б. Фрязин, Алевиз Старый и А. Фрязин (Новый). Из исторических источников подлинно известно, что большинство московских гражданских и культовых сооружений, разнообразные по форме и назначению кремлевские башни, прекрасные «итальянские» стены («ласточкин хвост»), разные гидротехнические сооружения, потайные подземные ходы и палаты — все эти удивительные творения принадлежали гениальным итальянцам и их талантливым русским ученикам.

Эти первые российско-итальянские контакты привели к формированию архитектурного облика новой русской столицы, где «удачно и неповторимо слились в единое целое традиции зодчества Владимира, Пскова и ранней Москвы», а также деликатно вплелись некоторые элементы итальянской архитектуры. Как видим, все эти факты свидетельствуют о проявлении бережного отношения к нашим традициям, а вместе с тем — и о первых попытках европеизации России, мощно развернутых в конце XVII — начале XVIII веков.

Реформы Петра, вырвавшие Россию из средневековья и сменившие ее духовную доминанту с религиозной на светскую, вывели русскую культуру на ренессансную стадию. К тому времени Западная Европа уже прошла свое Возрождение и поднялась на уровень Просвещения, а в России «рождался своеобразный сплав ренессансного, доренессансного и постренессансного», как отмечает М. С. Каган. Но только новый город, особого типа, мог стать «плацдармом для развития в России ренессансоподобных культурных процессов», им и стал Петербург. Любопытно заметить, что всем известное, благодаря Пушкину, образное определение

Петербурга как «окна в Европу», также принадлежит итальянцу — путешественнику, князю Альгаротти. Как известно, современники в 1725 г. признали Петербург одной из красивейших столиц Европы, называя «Северной Венецией» — за сходство со знаменитой итальянской «жемчужиной Адриатики», расположенной в морской лагуне на островах, в окружении множества каналов, мостов и великолепных каменных и мраморных дворцов.

Безусловно, художественный образ петровского Петербурга связан, прежде всего, с именами итальянских архитекторов, восхитительные произведения которых дошли и до наших дней (Г. — К. Киавери, Дж. Фонтана, К. — Б. Растрелли, Д. Трезини — швейцарского итальянца, ставшего главным архитектором Петербурга со времени его основания). Масштабным было разнообразие возводимых ими зданий — преимущественно светского назначения (государственного, административного и жилого). О стиле Петербурга петровского времени замечательно сказал И. Грабарь, что хотя здесь работали многие иностранные мастера, «физиономия Петербурга тем не менее не итальянская, не немецкая, не французская, не голландская, а — петербургская». Традиция сохранения национального своеобразия русской архитектуры соблюдается и последующими поколениями мастеров, а ведущая роль вновь принадлежит итальянцам (К. Росси; А. Ринальди, Б. — Ф. Растрелли, В. Бренна). Разнообразно одаренные итальянцы обладали также и декораторским мастерством, украшая интерьеры городских резиденций и загородных вилл, устраивая садово — парковые ансамбли. Среди них — декораторы, живописцы, скульпторы (С. Торелли, Б. Тарсия, К.-Б. Растрелли, П. Гонзага, Дж. Валериани, А. Перезинотти, Ф. Градици, И. П. Витали). Итальянское влияние зримо проступает в знаменитых петербургских, а затем и московских загородных усадьбах (Куское, Останкино, Архангельское). Заметим, самое раннее направление русско — итальянского сотрудничества, архитектурно — градостроительное, естественным образом (через бытовую культуру) соединялось с различными видами искусства.

Дипломатические отношения России с Италией складывались с конца XV века. Именно «Италийские страны» стали первыми зарубежными государствами, с которыми молодое Московское княжество установило дипломатические контакты: Венеция и Милан (1493), затем — Рим (1525), Тоскана (1684), а позднее — Неаполь, Турин, Генуя, Сицилия (XVIII в.). Торгово — экономические взаимосвязи зарождаются во времена правления Бориса Годунова (Тоскана, 1603) и Алексея Михайловича (Флоренция, 1654; Вене-

ция, 1656). При Петре I русско — итальянские контакты принимают постоянный, всесторонний характер.

Так, необходимо отметить продолжение давней традиции приглашения высоко профессиональных специалистов, обучавшихся в Италии. Первыми профессорами Славяно-греко-латинской Академии (1687) стали греки И. и С. Лихуды, выпускники Падуанского университета (обучали русских людей итальянскому языку). О первых научных контактах русских с итальянцами пишет в своей книге Н. Тимофеев: «2 мая 1692 года Падуанский университет присудил русскому врачу и переводчику П. В. Постникову ученую степень доктора медицины и философии». В дальнейшем, членом Болонской академии наук был избран М. В. Ломоносов. Тогда же и некоторые итальянские ученые были избраны почетными членами Российской Академии наук.

Международный обмен профессиональным опытом русских и итальянских специалистов прослеживается и в том, что, по договору русского дипломата и военного деятеля Б. П. Шереметева с дожем Венеции (1697), в Россию были отправлены механики и шлюзовые мастера для строительства будущего адмиралтейства в Санкт — Петербурге. Примером подобного обмена является основание одного из русских народных промыслов «кадомский вениз» (п. Кадом Рязанской области; вениз — от слова «Венеция»). Ремесло венецианских кружевниц (ручная игольчатая вышивка по шелку) — ныне образец высокого искусства. Подтверждением мастерства венецианцев, а также нашего сотрудничества являются образцы итальянских тканей XVII — XVIII вв. и изделия из них, экспонирующиеся в Оружейной палате Московского Кремля. Венецианским бархатом обита мебель в Теремном дворце, построенном в начале XVII века русскими зодчими в пестром сочетании древнерусского стиля с итальянским (на Руси его называли «ломбардским»).

С конца XVII века культурные контакты обретают новый вид взаимоотношений — вероятно, это прообраз будущего международного туризма. Как пишет Н. Тимофеев, «от 7 августа 1689 года сохранились докладная посольского приказа и разрешение боярской думы о пропуске из Смоленска в Москву итальянских посланцев Андже́ла Габриели из Рима и других, приехавших для осмотра достопримечательностей российской столицы».

С петровских времен началось собирательство, коллекционирование произведений искусств, прежде всего, итальянских мастеров, — что затем стало носить целенаправленный характер. Это легло в основу частных и государственных собраний художествен-

ных ценностей и способствовало организации музейного дела в России.

Важной культурной традицией петровской эпохи стало так называемое пенсионерство: одаренных русских людей посылали за границу учиться морскому делу, наукам, ремеслам, живописи, музыке. Так, в Италии совершенствовали мастерство многие отечественные художники (братья И. и Р. Никитины, С. Щедрин; А. Лосенко; К. Брюллов, А. Иванов и др.). С конца XVIII столетия на стажировку в Италию стали отправлять и русских музыкантов: в Болонской академии учились композиторы Д. Бортнянский, М. Березовский и Е. Фомин, которые затем были избраны по конкурсу в члены Болонской филармонической академии. Традиция пенсионерства имела тенденцию к развитию и взаимообогащению наших культур, — в виде новых многообразных форм проявления (творческие контакты, дружеские связи, впечатления и т. д.).

Новый вид искусства, «опера», привнесенный в русскую культуру итальянцами Ф. Арайя, П. Локателли, А. Ринальди в XVIII веке (1736), дал толчок к дальнейшему развитию и других музыкальных жанров (вокальных, инструментальных, танцевальных), приведших к явлению мирового масштаба — возникновению русской национальной музыки, композиторского и исполнительского искусства. Русская вокальная школа также имеет итальянские истоки: основоположник русской музыки и вокальной школы М. И. Глинка в течение четырех лет творил в Италии и брал уроки вокального мастерства знаменитых итальянских *maestri*. Многие русские певцы обязаны своим вокальным долголетием итальянским педагогам (К. Эверарди, У. Мазетти и др.). Известное соперничество двух оперных школ, русской и итальянской, в XIX веке несомненно, способствовало дальнейшему развитию мирового оперного искусства, — появлению других национальных европейских школ (Чехии, Польши, Венгрии) и новых творческих направлений в собственной музыке («веризм» Пуччини и Масканьи, драматизм Верди, глубокий психологизм Мусоргского и Чайковского). В конце XIX — начале XX вв. наши соотечественники, бывая в Италии, уже не только учились, но и сами становились живыми носителями культурных связей России с Италией (П. Чайковский, И. Стравинский, Ф. Шаляпин, Л. Собинов, А. М. Горький, М. Волошин, А. Блок, М. Врубель, А. Бенуа, К. С. Станиславский и мн. др.).

В XX и XXI веке наши разнообразные культурные связи продолжают динамично развиваться: обмен гастролями, университетские обмены, совместные театральные и кинопостановки, книжные и художественные выставки (живопись, архитектура, музейные

ценности), региональные культурные контакты и мн. др. Таким образом, тенденция к диалогу двух культур, основанная на взаимном интересе итальянцев и русских друг к другу, подтверждается всей 500-летней историей наших культурных взаимоотношений.

Анисимов Е. Время петровских реформ. СПб., 1989.

Ванин А. Советско-итальянские отношения: Проблемы, тенденции, перспективы. М., 1982.

Головина Л. В. Русская живопись первой половины XIX века. М., 2002.

Ерачина О. Кружево плетется в течение 1500 часов. Вечерний Екатеринбург, 15 окт. 2005.

Ильина Т. В. Русское искусство XVIII века. М., 1999.

Италия и Европа: Сб. ст. В 2 ч. / Отв. ред. Комолова И. П. М., 1990.

Каган М. С. История культуры Петербурга. СПб., 2006.

Коваль Л. М. Русско-итальянские общественные связи: Россия. Италия. М., 1981.

Ларионова Ю. Б. и др. Италия. Вокруг света. М., 2004.

Левашева О. и др. История русской музыки. Т. I. М., 1980.

Ливанова Т. Н. и др. Оперная критика в России. М., 1966, 1969.

Назаренко И. К. Искусство пения. М., 1968.

Пересветов Р. Т. По следам находок и утрат. М., 1961.

По Кремлю. / Ред. Л. Крекшина. М., 1970.

Тельтевский П. А. Московские шедевры. М., 1983.

Тимофеев Н. И. СССР — Италия: Культурные связи. М., 1980.

Шаркова И. С. Россия и Италия: торговые отношения XV–первой пол. XVIII в. Л., 1990.

В. П. Прытков
Екатеринбург

О КУЛЬТУРЕ МЫШЛЕНИЯ

Вопрос о культуре мышления относится к разряду «вечных проблем» философии. Действительно, раскрыть природу человеческого мышления пытались еще досократики [1. С. 432]. Направление дальнейших поисков задавалось бинарной оппозицией «натура-культура»; софисты противопоставляли то, что существует «по природе» всему, что существует «по уговору». Логика Аристотеля была создана в ходе полемики с воззрениями софистов. С тех пор изучение логики, математики и философии служит главным средством формирования культуры мышления. В недавнем прошлом, в условиях социальной стабильности, вопрос о культуре мышления казался чисто академическим, оставаясь сугубо внутренним делом научного и философского сообществ. О нем вспоминали лишь тогда, когда власти затевали очередные реформы в

образовании. Философы при этом подчеркивали: «Школа должна учить мыслить» (Э. В. Ильенков). До поры до времени наша школа справлялась с этой задачей.

Однако в современном российском обществе данный вопрос обретает небывалую остроту, самой историей он переведен из области теоретической в область социально-практическую. Об этом свидетельствуют многочисленные факты общественной жизни. Относительно вялотекущей «реформы» в образовании известен, например, «диагноз» академика В. И. Арнольда: «Образовательная яма». Показательно также название «Потерянный разум» недавней книги С. Г. Кара-Мурзы. По-видимому, «потерянный рай» теоретиков усилиями всего общества должен стать «обретенным раем», иначе наше общество не выживет.

Таким образом, необходимо дальнейшее философское осмысление рационального мышления как культурно-исторического феномена, как ценности и универсалии культуры. Обратимся к классикам философии. Кант писал: «Развитие способности разумного существа ставить перед собой любые цели вообще (следовательно, в его свободе) есть *культура*. Только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписывать природе по отношению к человеческому роду...» [З. С. 273-274]. Следовательно, культуру он связывал со свободой человека. Как возможна связь культуры мышления с человеческой свободой? Ответ на этот вопрос, казалось бы, давно известен: культура мышления есть необходимое условие достижения истины — с одной стороны, а с другой — «и познаете истину, и истина сделает вас свободным» (Ин 8, 32). Однако подход Канта порождает многочисленные затруднения.

Во-первых, в наши дни вряд ли кто отважится приписывать природе саму культуру в качестве последней цели, ибо принцип целесообразности фактически исчез из естествознания Нового времени. Во-вторых, свобода как ценность есть предельное основание целеполагания. Культура же целеполагания не сводится к культуре мышления, поскольку первая предполагает возможность целедостижения, реализации цели. Следовательно, субъект целеполагания в современном обществе — это властный субъект. Теоретик может предлагать обществу сколь угодно благие и разумные цели, а власть может преследовать другие цели, в т. ч. прямо противоположные. В-третьих, Кант отмечал социальные противоречия, «страдания, связанные с прогрессом культуры» [З. С. 274]; их разрешение он видел в гражданском обществе. Он не мог предвидеть его суррогаты — «общество спектакля», манипуляцию

сознанием и т. д. Следовательно, подход Канта (или «проект Просвещения») не приближает к решению поставленного вопроса.

Как возможна культура мышления? Критический рационализм К. Поппера амбивалентен: он приемлем в посылках — когда призывает «не допускать заражения нашего мышления релятивизмом и иррационализмом»; но абсолютно не приемлем в заключениях, что «убежденность в авторитете объективной истины является неустранимым элементом свободного общества, основанного на взаимном уважении» [6. С. 620]. «Свободное общество» Поппера — это такая же идеологическая иллюзия, как прусская монархия времен Гегеля.

Идеи И. Я. Лойфмана, на мой взгляд, весьма эвристичны для дальнейшего анализа понятия «культура мышления». Речь идет о трех видах универсалий культуры [5. С. 48].

Коммуникативные универсалии. В этом аспекте Лойфман характеризовал культуру как исторически определенную систему знаков, как символическую деятельность. Всякий изучающий логику постигает искусство оперировать различными языковыми знаками — высказываниями, предикатами, классами и т. д. Коммуникативную интенцию логики подчеркивал еще Аристотель. В «Топике» он отмечал, что диалектика полезна, в частности, для устных бесед «по той причине, что, ознакомившись с мнениями большинства людей, мы будем разговаривать с ними, исходя не из чужих, а из [их] собственных взглядов, отклоняя то, что нам кажется сказанным ненадлежащим образом» [2. С. 351]. В XX в. проблема коммуникации стала одной из главных философских проблем. Например, М. М. Бахтин писал, что «всякое изучение знаков, по какому бы направлению оно дальше ни пошло, обязательно начинается с понимания». Исследователи пришли к выводу, что центральной проблемой изучения человеческой коммуникации является объяснение понимания. Понимание же всегда диалогично, а диалог является началом логики — как формальной, так и диалектической. А. А. Ивин отмечает, что за более чем двухтысячелетний период после Аристотеля идея диалогичности логики не раз основательно забывалась. К сожалению, в большинстве отечественных учебников логики эту идею до сих пор не вспоминают.

Очевидно, что исправить сложившееся положение дел невозможно путем написания новых учебников, в которых бы логика излагалась в единстве с теорией аргументации, искусством полемики (эристики) и риторикой, искусством красноречия и убеждения. Исправить его вообще невозможно усилиями только научно-педагогического сообщества. Это станет возможным лишь в результа-

те коренного изменения культурной ситуации в нашей стране, т. е. в результате культурной революции. Нынешняя власть самоустранилась от государственного управления культурой. Внятная культурная политика просто отсутствует, ведь нельзя же таковой считать «швыдковщину», которая лишь подтверждает ранее высказанный мною тезис: «Постмодернизм — это ВИЧ-инфекция культуры». Однако лекарство от этой инфекции существует, им является классическое наследие. Иного не дано!

Технологические универсалии. В качестве таковых И. Я. Лойфман рассматривал правила. При этом он основывался на идеях К. Леви-Строса и А. Вежбицкой. Многие авторы, изучающие вопрос о культуре мышления, практически редуцируют ее содержание к технологическому измерению. Действительно, арсенал традиционной формальной логики содержит множество правил: правила деления объема понятий, правила определения, правила силлогизма и т. д. Казалось бы, усвоение этих правил в школьные (или студенческие) годы должно само собой обеспечить довольно высокий уровень культуры мышления в обществе. Однако в современном российском обществе этот уровень весьма низок. Почему знание указанных правил не обеспечивает рациональность мышления хотя бы среди лиц с высшим образованием? Количество таких растет из года в год, а качество знаний и уровень культуры мышления, неуклонно снижаются.

Каковы причины того, что люди мыслят неправильно? Английский логик В. Минто, отвечая в конце XIX в. на аналогичный вопрос писал: «Этому содействует множество причин: удобство учителя и ученика, любовь к новизне, к симметрии, к тонкостям; с одной стороны, лень ума, а с другой — его беспокойная деятельность...» [7. С. 10]. Заметим, что все указанные причины не выходят за границы сфер науки и образования. Далее В. Минто обращается к социально-культурным условиям формирования Аристотелевой логики и утверждает, что она «по ее первоначальному назначению, была таким же практическим руководством, как трактаты о мореплавании или руководства к игре в вист. ... Действительно, эта логика была рядом руководств для модной тогда умственной игры — особого вида прений, диалектики, игры в вопросы и ответы, столь полно проиллюстрированной в диалогах Платона и связанной с именем Сократа» (подчеркнуто мною — В. П.). В результате В. Минто приходит к социально-психологическому объяснению этого удивительного и загадочного феномена: «Никакой другой народ не мог бы спорить так, как греки, не доходя до потасовки; эта характерная черта осталась у них неизменной в

течение двух тысяч лет» [7. С. 12]. Признать данное объяснение полным и убедительным мешают известные культурно-исторические факты.

Нельзя также согласиться с другими выводами В. Минто — с тем, что во времена Аристотеля главной была следующая максима: «Согласуй свой мысли друг с другом». Дело в том, что Стагирит выдвигал два критерия истины — материальный и формальный. Первый критерий требовал исходить из истинных посылок, в смысле классической концепции истины (суждение должно соответствовать реальности, действительному положению дел, фактам). Современные философы и логики во избежание путаницы разводят понятия «истинность» и «правильность». При этом истинным является тезис: «Логика Аристотеля не будет лишней до тех пор, пока слова будут вводить людей в заблуждение» [7. С. 22]. Т. е. никогда не будет лишней до тех пор, пока существует вид *Homo sapiens*.

Но будет ли она достаточной? Нет, традиционная и современная формальная логика не создают достаточных условий, обеспечивающих культуру мышления. Логика сильна, но не всемогуща. Между тем некоторые авторы [8] склонны преувеличивать ее силу. Программа В. А. Светлова по разработке «логики с человеческим лицом» не может быть реализована из-за ненадежности ее теоретико-методологического фундамента, в т. ч. непродуманности аксиологического аспекта проблемы.

Аксиологические универсалии. К ним принадлежат идеалы. Какие идеалы необходимы для формирования культуры мышления? Культуру мышления и культуру речи И. Я. Лойфман [5. С. 48] относил к личностной типологии культуры. Следовательно, первое необходимое условие культуры мышления можно выразить следующей максимой: «Стать, быть и оставаться личностью при любых внешних обстоятельствах». Реализация этого требования служит средством сопротивления всяким попыткам манипулировать сознанием личности и общества. В современных условиях культура мышления есть культура сопротивления, стоического противостояния нахлынувшему потоку иррационализма и обскурантизма, разрушению норм здравого смысла и рассудка. Гегель писал: «Культура мысли... достигается лишь благодаря критическому познанию форм рассудка» [4. С. 153]. В наше время следует перенести акцент с критики на поддержание указанных норм.

Авторы, призывающие к восстановлению норм мышления, выработанных эпохой Просвещения, упускают из виду аксиологические аспекты данной проблемы. Кантовский *«человек, подчиняющийся моральным законам»* есть носитель таких добродетелей,

как «благодарность, послушание и смирение» [З. С. 288-289], находящихся в явном противоречии с идеалами стоического сопротивления. Где взять такого человека? Следовательно, аксиологический аспект вопроса о культуре мышления является наименее разработанным в теории и наиболее трудно реализуемым на практике. Во времена Канта философия была законодательством Разума, в наши дни философы должны быть адвокатами Разума.

1. Платон. Собр. соч. в 4 т. М., 1993. Т. 2.
2. Аристотель. Сочинения в 4 т. М., 1978. Т. 2.
3. Кант И. Собр. соч. в 8 т. М., 1994. Т. 5.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. М., 1970. Т. 1.
5. Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии: Избр. работы. Екатеринбург, 2002.
6. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2004.
7. Минто В. Дедуктивная и индуктивная логика. Екатеринбург-Бишкек, 1997.
8. Светлов В. А. Практическая логика. СПб., 1995.

С. Ю. Ражева
Екатеринбург

ОБРАЩЕНИЕ К КУЛЬТУРНОМУ НАСЛЕДИЮ В ПОИСКАХ СИЛЫ, УПРАВЛЯЮЩЕЙ ВДОХНОВЕНИЕМ МАСТЕРА

Культура, являясь формой деятельности людей, решает вопрос о соотношении воспроизводства и трансформации, обновления. Как у всякого глобального вопроса философии, у него нет универсального ответа. Если на ранних этапах человеческого общества главной формой была традиция, обеспечивающая сохранения социальной организации, то затем все более значимой становится инновация, а в последние десятилетия — взаимодействия различных традиций, инноваций в той или иной пропорции, диктуемой конкретными социокультурными условиями (1, стр. 343).

Современное российское общество открыто как для западно-европейской, так и для дальневосточной цивилизации. Люди чаще вступают в межкультурный диалог, поскольку многие из них уже осознают хрупкость культурного мира, возможность безвозвратных потерь в разных его проявлениях, в том числе и в сфере техник и практик развития творческих способностей человека.

Культурные традиции могут служить неисчерпаемым источником вдохновения, новых идей, но только в том случае, если, во-

первых, ими пользоваться осознанно, во-вторых, пользоваться бережно. Обращение к традиции — не ностальгия, а необходимая опора для движения вперед. Особенно ярко это иллюстрирует мировая история архитектуры, живописи, дизайна. Как правило, в современной архитектурно-художественной школе предполагается использовать знания в области мифологии и истории архитектуры культовых построек для поиска образа проектируемого объекта либо методом аналогий, либо свободных ассоциаций. Но внимание только к разработке образа, техническим вопросам проектирования, оставляет в тени психологическое состояние архитектора, художника.

Известно, что древние мастера, прежде чем приступить к новой работе, проходили обязательные обряды поста, физического и духовного очищения. После, над завершенным объектом свершался обряд благословения, помогая тем самым мастеру расстаться со своим детищем, освободиться для нового творения. В «Иконостасе» Павла Флоренского приведен текст «Ерминии, или Наставлении в живописном искусстве», составленный иеромонахом и живописцем Дионисием. Залог успешности мастера Дионисий видит, прежде всего, в молитвенном благоговении: «После моления пусть он начинает рисовать <...> и пусть занимается этим долго и отчетливо. <...> Но не делай своего дела просто и как попало, а со страхом Божиим и благоговением...» (3).

Культура обрядов, имеющая свои корни уже в мифологическом мировоззрении формирующегося родового строя, сегодня возрождается в лоне Церкви и светских структур, использующих силу обряда-праздника, обряда-ритуала. В обряде заключен смысл регулируемого и контролируемого проявления эмоционального состояния. В системе высшего образования, несомненно, есть смысл использовать накопленный опыт мировых культур.

Наш интерес к эмоциональной составляющей творческой личности, инициировал поиск обрядов, посвященных вдохновению, нахождению новых идей, образов в архитектурно-художественной практике. В культуре британских кельтов, существует ритуал вдохновения, которому обучали друиды — кельтские жрецы. В древней Книге Фериллт, реконструированной в позднем средневековье (4, стр. 315), его называли «Ритуалом Авена». Авен, на древневаллийском означает «вдохновение», или «озарение», — то, что приходит свыше, в религиозном экстазе, наполняя душу человека. Таким образом, художник может освободиться от сдерживающего влияния «внутреннего критика», от известного страха «чистого листа», ожидания только идеального результата.

Важным является то, что это личностный акт, свершающийся в уединении, но в определенное время суток: на рассвете, закате, либо в полночь. Так, по мнению друидов, природа помогает совершить переход в невидимый мир идей («горний мир», у П. А. Флоренского; «подсознание» — у К. Г. Юнга), образуя некую дверь, портал. Во время молитвы-заклинания заявляется отречение от своего Эго, своей индивидуальности, с тем, чтобы слиться с высшим знанием. Далее выполняется действие, символизирующее наивысшую степень готовности привлечь желаемые силы, готовность стать и мужчиной и женщиной одновременно, или никем. Во время кульминации действия наступает ощущение художником «божественного состояния уверенности» (4, стр. 35), единства с высшим духом, Богом. Идет поток визуальных образов, подсознание находит ответы на вопросы. Отступает страх «неправильного действия», сковывающий любую творческую деятельность. Таким образом, реализовался принцип конструктивного дисбаланса, проповедуемый друидами.

Пульсировать в абсолютной гармонии с целым — именно в этом состоит творчество, и в этом общий корень традиций древних культур. Человек, владеющий медитативными практиками, обладает обостренным восприятием, он достигает в «чувстве линии, объема, цвета, тона» высшего мастерства, а в архитектурно-художественных практиках это необычайно важное качество. Рассматривая культурное наследие с прагматической точки зрения, мы становимся обладателями ценнейших приемов интенсификации творческого потенциала. Поиск средств его повышения в арсенале культурных традиций мира, продолжается в рамках научного исследования, и в практической работе со студентами, специальностей: архитектура, дизайн, реклама. Существующий трехлетний опыт работы показывает необходимость взаимодействия различных традиций, инноваций. Обращение мастера в своем творчестве к традициям — такое же условие для движения вперед, как плодородная почва, для семени (2).

1. Современный философский словарь / Под общей ред. В. Е. Кемерова. 3-е изд. М., 2004.
2. М. А. Волошин. Лики творчества. Л.: «Наука», 1988.
3. П. Флоренский. Иконостас.
4. Д. Монро. Двадцать один урок Мерлиана. Пер. с англ. Н. Шпет. М.: София, 1999.
5. К. Г. Фрумкин. Философия и психология фантастики. М., 2004.

СРЕДСТВА УКРЕПЛЕНИЯ И ПОДАВЛЕНИЯ ВЕРЫ

1. Вера как культурная ценность. Во многих культурах, древних и современных, восточных и западных, видное место занимают философские, религиозные учения и научные теории. Основанием каждого учения и теории являются фундаментальные положения, которые принимаются без доказательства, т. е. на веру. *Вера — универсальная культурная ценность.*

2. Степени веры. На наш взгляд, имеет смысл говорить о разных степенях веры в истинность суждений. В сочетании с личными убеждениями, связанными с ними, они могут быть такими: 1) полное неверие — я этому не верю ни в малейшей степени; 2) недоверие — я этому и верю, и не верю, но скорее склонен не верить этому; 3) слабая вера — я приблизительно в одинаковой степени и верю, и не верю этому; 4) скептическая вера — я этому и верю, и не верю, но скорее склонен верить этому; 5) несомненная вера — я этому верю без малейшего сомнения.

Разумеется, эти градации условны. Повышение степени веры означает не только скачок от одной ступени к другой, оно может происходить и внутри каждой из них.

3. Закономерности укрепления и подавления веры. Можно сформулировать некоторые закономерности, согласно которым возгорается или угасает вера людей в истинность каких-либо суждений.

1. Публичное провозглашение истинным некоторого суждения организацией или человеком, которые обладают высоким авторитетом, повышает в обществе степень веры в истинность этого суждения. Публичное провозглашение ложным некоторого суждения организацией или человеком, которые обладают высоким авторитетом, понижает в обществе степень веры в истинность этого суждения. В наше время наибольшим авторитетом в сфере познания обладают научные школы и церкви. Многие люди считают любой вывод ученых бесспорно истинным. Так же высоко оцениваются слова, сказанные служителями церкви. Особую роль в укреплении и подавлении веры играют власть, которой облачен человек, его святость, гениальность, глубочайшие знания. Весьма авторитетны мнения прославленных ученых. Вера в истинность суждения, высокая степень которой достигнута благодаря авторитету организации или человека, не всегда означает истинность этого суждения.

К примеру, в XVII веке наиболее известны были две теории света. И. Ньютон утверждал, что свет есть поток частиц. Х. Гюйгенс считал свет волновым процессом. Авторитет Ньютона, значительно более высокий, чем у его голландского коллеги, сыграл решающую роль в том, что в XVII и XVIII вв. физики отдавали предпочтение корпускулярной теории. Научный мир больше верил Ньютону. Гениальная догадка Гюйгенса восторжествовала только в начале XIX века, когда были открыты явления интерференции и дифракции света, объясненные волновой теорией. Таким образом, авторитет Ньютона, который внес значительный вклад в оптику, более ста лет препятствовал пониманию природы света. Однако с рождением квантовой механики его корпускулярная теория способствовала представлению о фотонах.

2. Провозглашение в научной, религиозной книге, статье или средствах массовой информации истинным некоторого суждения укрепляет в обществе веру в его истинность. Провозглашение в научной, религиозной книге, статье или средствах массовой информации ложным некоторого суждения подавляет в обществе веру в его истинность. Вера, высокая степень которой достигнута благодаря книгам, статьям или средствам массовой информации, не всегда означает истинность суждения. В подтверждение можно привести множество примеров.

3. Провозглашение в группе единомышленников истинным некоторого суждения укрепляет веру представителей группы в его истинность. Провозглашение в группе единомышленников ложным некоторого суждения подавляет веру представителей группы в его истинность.

Добрые отношения между людьми могут привести к тому, что они будут мыслить как одна душа и считать это большим достижением, полагая, что истина — одна единственная. Вера, достигнутая благодаря общению единомышленников, не всегда означает истинность суждения.

К примеру, отношения между Свидетелями Иеговы — на редкость доброжелательные. Это способствует их единодушию по всем важнейшим вопросам их учения. Свидетели, в частности, без всякого сомнения верят в то, что все религии являются ложными, кроме одной единственной — Христианства, под которым понимается религиозное направление только Свидетелей Иеговы.

Укреплению веры служит и прекрасное. Проповедь священника может показаться более убедительной в храме, нежели в обычной обстановке.

Отмеченные закономерности очевидны, как голубой цвет неба

или вспышка молнии. Однако они помогают понять, почему люди нередко верят наивному и отрекаются от разумного. На одних особое влияние оказывают мнения авторитетных организаций, на других — высказывания известных деятелей, на третьих — печатное слово, на четвертых — общение единомышленников. Приведенные закономерности не претендуют на полноту факторов, укрепляющих или подавляющих веру. Однако их достаточно для того, чтобы прийти к общей закономерности.

Любая ценность, которая помогает провозгласить истинным некоторое суждение, укрепляет в обществе веру в его истинность. Любая ценность, которая помогает провозгласить ложным некоторое суждение, подавляет в обществе веру в его истинность.

4. Покровитель Моисея. Приведем пример, иллюстрирующий общую закономерность укрепления и подавления веры. В иудейских, христианских и мусульманских учениях бесспорно считается, что действия Моисея (Моше, Мусы) направлял Бог — Творец Вселенной. Посмотрим, соответствует ли Покровитель Моисея образу бесконечно доброго и справедливого Бога. Чтобы заставить фараона отпустить еврейский народ, Он наслал на Египет десять казней, одну страшней другой. Было истреблено множество людей, даже первенцы египетские. Погибла армия фараона. Во время сорокалетнего странствия не один раз возникали восстания. Моисей жестоко их подавлял, используя сверхъестественную силу своего Покровителя, что не мешает относиться к этому великому человеку с глубочайшим почтением. У берегов Иордана Моисей по велению свыше объявил собратям, что они должны отобрать земли у народов, живущих по другую сторону реки: «И сказал Господь Моисею на равнинах Моавитских у Иордана, против Иерихона, говоря: объяви сынам Израилевым и скажи им: когда перейдете через Иордан в землю Ханаанскую, то прогоните от себя всех жителей земли, и истребите все изображения их, и всех литых идолов их истребите, и все высоты их разорите. И возьмите во владение землю, и поселитесь на ней, ибо Я вам даю землю сию во владение» [1]. Похож ли сказавший это на доброго и справедливого Бога, возлюбившего всех людей как детей своих? Кто же этот грозный Господь? Убедительный ответ предлагает А. Некрасов: это — эгрегор израильского народа [2]. Под эгрегором можно понимать единое целое, которое воссоединяет в себе какое-либо человеческое качество или множество личностей, объединенных определенным признаком. Современники Моисея были и добры, и жестоки, и милосердны, и кровожадны. Поэтому и эгрегор — Покровитель Моисея, в котором воссоединялись эти каче-

ства как в едином целом, проявлял и великодушие, и жестокость. Таковым не мог быть Бог — Творец Вселенной, поскольку с Ним люди связывают только самые лучшие качества в превосходной степени. Однако сотни и тысячи лет иудеи, христиане и мусульмане верят в то, что действия Моисея направлял не кто иной, как Господь Бог — Творец Вселенной. Укреплению этой веры способствовали руководители иудейских, христианских и мусульманских общин, церквей, организаций — люди, обладающие высочайшим авторитетом, сами непоколебимо этому верившие. Об этом повествовали многие книги, вещали проповедники, на языке красоты говорили великие произведения искусства.

5. Во что верят люди. Бог и Силы Света не желают воздействовать на волю человека и потому лишь призывают верить чистейшим идеалам. Силы темные, видимые и невидимые, стремятся подчинить себе человеческую волю и потому используют свое могущество, чтобы заставить людей верить сообразно своей выгоде.

Люди верят в то, во что могущественные Силы, явные и тайные, призывают или заставляют их верить.

Человеку, который без всякого сомнения верит какой-либо идее, иногда разумно задать себе древний вопрос: «кому это выгодно?». Иными словами, «быть может, кому-то выгодно, чтобы я этому верил?».

6. Умение верить. Вера может излучать свет истины и ввергать во мрак заблуждения. *Мыслящие люди должны учиться верить.*

Для ученого умение верить означает способность постигать истину не только благодаря разуму, но и посредством веры: умение верить в то, что приближает к истине и не верить тому, что отдаляет от нее.

1. Чис. 33: 50—53.

2. Некрасов А. Эгрегоры. Краснодар, 2002. С. 76—79.

И. А. Серова
Пермь

УНИВЕСАЛИИ ПОСТМОДЕРНА В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Постмодернизм — философия «избытка». Он возникает в Европе, в конце XX века, в момент

интеллектуальной пресыщенности в условиях изобилия материальных средств жизни. Экспериментации постмодерна — ткань

жизни сытого сознания. Это желание, в прямом смысле слова, видеть кожей, есть глазами, слышать сердцем. Казалось бы, где найти в России объект, для которого постмодернизм в конце XX — начале XXI века может стать методологией развития, ведь у нас пока всегда чего-то не хватает? Тем не менее, такие объекты есть. Это художественное и научное сознание. Художественное сознание в России традиционно избыточно и в замыслах, и в решениях: достаточно вспомнить репертуарные театры; декаданс и андеграунд, сублимацию избытка в русском космизме и т. д. Научное сознание всегда видит смысл в углублении смысла, поэтому стремление выйти за пределы, увидеть новые горизонты за границами сытости для науки органично. Соответственно, изучение реальных механизмов взаимодействия европейской и русской культур через филиацию идей постмодерна в структурах современного научного и художественного сознания — интересная исследовательская задача.

Под влиянием постмодернизма искусство превращается в художественную культуру повседневности, а также в художественное производство нового качества жизни, которое постмодерн связывает с реализацией концепта «новой искренности». Ее центральным действующим лицом являются витальные и информационные импульсы тела, без надзора и цензуры, благодаря которым возможно не созерцать образы, а непосредственно приобщаться к сущностям. Проекцией постмодернистского гиперакцента на тело в художественное сознание является перенос внимания с рационального содержания слова на плоть, что возвращает жизнь в искусстве на довербальный уровень — визуально-пластический. Основной пафос «новой искренности» — всполохи ощущений в качестве доминанты при восприятии постмодернистских шедевров. Коллажи, боди-арт — классика постмодерна, причем эта классика — стиль симулякра. В условиях тотального дефицита тактильного прикосновения боди-арт парадоксальным образом «возвращает» человеку эту утраченную потребность. Равноправие дискурсов, склеенных из цитат, вызывают к жизни концептуальные модели, опирающиеся на внутреннюю разорванность, шизофреничность языковой ситуации, что убивает вкус к большим стилю и форме.

Интересно преломление постмодернистских идей в региональной художественной культуре. Постмодерн действительно без претензий на большой стиль дает право на экспериментации по краям, где ремесло, а не искусство позволяет эффектно самоактуализироваться, а сочетание несочетаемого обеспечивает факт уникальности и номинальной ценности. Римейки, ремиксы, ироническое отно-

шение к классическим образцам позволяют художникам существовать на идеях прошлого. Действительно, позиция постмодернистской культуры — «сопричастность», вовлеченность в события, а ассоциативное искусство представляет шанс для самовыражения любому посетителю посредством использования форм общения, которые не предполагают превосходства автора над зрителем, поэтому жить становится, если не лучше, то, очевидно, веселей. Наш город уже представляет собой не единый однородный и центрированный текст, а ризомный, очень подвижный, текучий, постоянно меняющийся очертания конгломерат текстов и знаков, вербальных и визуальных, где каждый текст может сворачиваться в знак, а каждый знак может разворачиваться в текст.

Каковы проекции постмодернизма в науку?

Информационное общество, не без влияния науки, актуализирует виртуальные миры, которые вроде бы усиливают возможности человека, и в то же время являются иллюзией обладания. Виртуальность — предметная форма возможного, которая еще не осуществлена в реальной деятельности, но уже больше, чем возможность. Незавершенное усилие — лейбл виртуальности. «Почти делал это, но все еще не делал... вот-вот уже прикасался, уже держал, однако не достигал, не прикасался, не держал, не соглашаясь умереть для смерти и жить для жизни». (1. с. 314) Виртуальная пассивность стрессогенна. Любовь по Интернету есть, а партнера по повседневности нет, виртуальный капитал есть, а денег нет, компьютерная игра есть, а отдохнуть, играя, не удастся, дистантное образование есть, а воспитанности нет.

Наука оставляет свое поле битвы за истину и начинает активно шарить по краям. Скажем, программа отложенного отцовства, суррогатного материнства есть, а программы материальной поддержки воспитания нормального, здорового ребенка из семьи среднего класса нет. Лечить больных затратно и обременительно, поэтому «болезнь принимает здоровые формы», медицина свои усилия направляет на лечение здоровых. Эстетическая медицина, генная инженерия, транссексуальная хирургия сегодня на переднем крае борьбы с «болезнями». Даже зарплата медицинских работников повышается государством по самому краю — первичному звену.

Благодаря постмодерну эталоном современного ученого признан эмоциональный интеллект, обладающий критическим визуальным мышлением, ибо мир сегодня — это рождающее само себя произведение искусства. «Микробный пейзаж влагиалища: пастораль или вакханалия» — не правда ли, тема будит воображение? Искусство растормаживает деятельность правого полушария моз-

га, тем самым, повышая эвристический потенциал мышления. Красота в прямом смысле слова творит мир, ибо, как справедливо заметил великий А. Матис, форма важнее содержания, т. к. она им становится. Беспорядочное распространение информации, множественность векторов развития, движение желаний ученого, идущие вверх, вниз, без регулярностей, без возможности предсказать следующее движение, переписывание текстов, коллажирование, исчезновение контроля над текстами из-за постоянно меняющихся смыслов и переплетения значений вызывает к жизни концептуальные модели, которые со стороны воспринимаются как шизопоток, а постмодернизмом оцениваются как красота. «Не думать, а воспринимать, наблюдать, отмечать, конструировать в воображении!» — беспорядок корневика научного мышления возвращает нас к Гераклиту, для которого сущность человека подлого, т. е. принадлежащего к черни, заключается в том, что в нем все течет. В нем преобладает та самая вода, которая есть смерть огня. Кстати, у Гераклита ученый — аристократ духа. Современный ученый, в проекциях постмодерна, статусная чернь, не только потому, что он не в состоянии зафиксировать мир в понятиях, но и потому, что в его чувствах нет огня, уничтожающего словесную муть, огня, освещающего путь к истине. Таким образом, ученый перестает делать то, что должен делать и за это общество подвергает его остракизму, понижает в статусе. Благодаря постмодерну универсализм в науке заменяется ничем не упорядоченной множественностью.

Каковы итоги внедрения постмодернизма в реалии русской культуры?

— Спроецировано в художественное сознание постмодернистское решение проблемы человека как «коммуникативного субъекта», «случайного индивида», который несет с собой новый художественный стиль, отличающийся от неоавангарда возвратом к своеобразно понимаемой красоте как «шизопоток», «беспорядку корневика», и в то же время красоте как реальности, сюжету, мелодии, гармонии. Обретает актуальность метафора: «Жизнь есть театр», соответственно, дизайн — реквизит, декорации; люди — актеры, смело меняющие маски и костюмы (мода, боди-арт, эстетическая хирургия).

— Эстетизация действительности в Столицах и Провинциях, осуществляется, исходя из постмодернистского принципа: «Центр — нигде, Вселенная — везде». Социальные, художественные технологии, предложенные постмодерном, эффективно используются для выработки установки на самоактуализацию в мире повседневности.

-- На наших глазах идет постмодернистская переоценка ценностей или, точнее сказать, смещение акцентов в общественном сознании с духа на тело, со смысла на качество жизни, с сакрального на профанное, с науки на обыденность, с идеологии на дизайн, с эстетизации на карнавализацию действительности, с серьезного на смешное. Образ начинает теснить слово, эмоция — рассудок, фантазия — мир реальных человеческих отношений.

— Переоценка ценностей осуществляется на основе постмодернистской аксиологии, в которой вместо классического «сущность» на первый план выходит поверхностное. «Ризома» вытесняет категории «причина», «следствие», «основание». Многообразие связей, отношений, взаимодействий микшируются понятиями «интертекст», «диалог», «гипертекст». Творчество предстает как деконструкция, совершенство объявляется не существующим, рассматривается как маска или даже гримаса. Становление сопрягается с несовершенством, как выражением свободы, динамизма, хаоса.

— Растет эвристический потенциал постмодернистской философии как теоретического источника развития региональной культуры. Замена скульптуры на инсталляции, живописи на перформансы, драмы на мюзиклы, балета на пантомиму, демократизации общественной жизни на карнавализацию, театрализацию повседневности средствами массовой культуры и медиа-искусства меняют настроения, вкусы, желания людей в провинции.

Таким образом, эстетическая рефлексия благодаря постмодерну в современном обществе теснит и познавательную, и этическую мысль. Постмодернисты уверены в том, что эстетизация повседневности смягчает действие синдрома панического состояния общества, кризиса эсхатологической тоски индивида. Образы, метафоры, активные формы созерцания, замысловатые стили, фантазмы, художественный эпатаж, переизбыток значений и нехватка оценочных суждений — современные средства конструирования мира средствами постмодерна. Это мир без понятий, без убеждений, без классической рациональности и, что самое опасное, без большого стиля. «Исчезновение стиля — это основной элемент всякой культурной проблемы» — так звучит предупреждение Хейзинга, философа, искушенного в человеческих играх.

Рабинович В. Л. Человек в исповедальном жанре // О человеческом в человеке. М., 1991.

УНИВЕРСАЛЬНОЕ В КУЛЬТУРАХ ВОСТОКА

В каждой национальной культуре, несмотря на ее особенности, присутствует универсальное. Религия (религиозно-философское учение) оказывает огромное влияние на культуру и одновременно сама испытывает ее воздействие. Религиозные идеи не могут не сказываться в единичных вещах, пусть даже вещах (явлениях) светского характера. Ярким примером этому может служить взаимовлияние буддизма и национальных культур Дальнего Востока (прежде всего Китая и Японии). Буддизм первоначально возник в Индии, затем распространился на территории Дальнего Востока, где был по-своему осмыслен.

В Китае в результате слияния индийского буддизма с даосизмом, конфуцианством и местными религиозными верованиями появился китайский вариант буддизма — Чань. Слово «чань» — китайское произношение санскритского «дхьяна» — медитация. Именно медитация в Чань стала основным средством достижения просветленного состояния. На позднем этапе существования этой школы китайского буддизма стали появляться собственно чаньские монастыри, где в качестве медитативных практик использовали занятия живописью, каллиграфией, боевыми искусствами и другими видами искусств. Искусство, как и сам творческий процесс, было обусловлено особенностями религиозно-философского учения Чань. «С одной стороны, живопись определялась как техника — формализованный набор приемов для духовного самораскрытия, а с другой — как само духовное самораскрытие, собственно единый процесс психофизического самопроявления человека, постижение сознанием единой природы Будды через ритм, резонансное состояние, сопряженное с прорывом в скрытую первооснову мира»(1). В произведениях и творческом процессе находили свое воплощение и даосские категории (Дао), и конфуцианские (ритуал). Перед тем, как создать живописный свиток адепт чань-буддизма готовил свое сознание: совершал определенные ритуальные действия (растирал тушь, раскладывал кисти, готовил бумагу, шелк), приводил дыхание в определенный ритм, «визуализировал» образ в своем воображении. После подготовительного этапа (вхождения в медитативное состояние) следовало мгновенное воплощение «визуализированного» в сознании образа, что соответствовало мгновенному озарению. Движения осуществлялись согласно

принципу Дао, которое еще могло выражаться и живописными средствами (Пустота или воды, облака, туманы и т. д.).

Учение Чань, уже вполне сложившееся к 11 веку, в период Камакура (1185-1333) начинает активно распространяться в Японии, а за тем и переосмысляться. Создавались свои школы дзэн, во главе которых стояли оригинальные мыслители. Школа Дзэн в Японии, как отмечает Козловский Ю. Б., не копия Чань, но второй этап ее истории, не менее значительный, чем тот, что был в Китае. Идеи Чань облекаются в японские одежды и делаются более доступными для всеобщего понимания. Дзэнское учение «незамысловатое, но практичное и утонченное» (Дюмулен Г.) отвечало интересам и аристократии, и самурайского сословия, и простых людей. Со временем дзэн стал подвергаться популяризации, в процессе которой «перешли ту грань, что отделяет Закон Будды от мирских способов решения человеческих проблем». (2) Учение дзэн-буддизма тесно переплелось со всей культурой Японии. «Культурное влияние было порождением самой сущности дзэн. В свою очередь, особенности японской культуры проливают свет на природу дзэн и выявляют многие духовные аспекты учения»(3).

Также как и в Китае дзэнские монастыри стали своеобразными культурными центрами, где процветали все искусства, осмысленные через призму практики Дзэн: искусство фехтования, рукопашный бой, стрельба из лука, садоводство, икэбана, чайная церемония, поэзия, каллиграфия и живопись. Проявления дзэн в искусстве, культуре — не «побочный продукт», но порождение самой сущности учения. По словам Дюмулена Г., само восприятие жизни формируется за счет постижения космического единства, человек обретает гармонию с вселенной, гармонию, которая выражается намеками и символами. Эта гармония наиболее полно проявляется в тишине, преисполненной смысла.

Позже вся японская эстетика настолько тесно переплелась с учением дзэн-буддизма, что стала неотделима от него. Так в результате слияния японской культуры и идей дзэн были выработаны такие эстетические категории, как ваби, саби, югэн, моно-но аваре. Дзэн мыслится как некая категория, принцип, которым руководствуются в творчестве, критерий оценки, если можно так сказать. Например, говорят: «Дзэн этой вещи». Здесь происходит отождествление понятий Дао и Дзэн, но даосские и конфуцианские категории сохраняют свою значимость. Например, иероглиф «Дао» (яп. чтение «до») входит в обозначение искусств: «тядо» — путь чая, «седо» — каллиграфия. Ритуал, почтительность восходящие к конфуцианскому учению занимают значи-

тельное место в любом искусстве (чайная церемония, каллиграфия, фехтование).

Религия, искусство формируют мировосприятие народа, и сакральные идеи не могут не сказываться в материальной культуре. Религиозно-философские идеи могут быть едиными для разных наций (Китай, Япония). Так не только в традиционном, но и в современном изобразительном искусстве Китая и Японии можно обнаружить универсалии чань/дзэн-буддийского философско-религиозного учения. При всем неоспоримом своеобразии Китая и Японии их объединяют единым понятием «дальневосточная культура», благодаря универсалиям чань/дзэн-буддизма.

1. Осенмук В. В. Чань-буддийская живопись и академический пейзаж периода южная Сун в Китае. М., 2001. С. 117

2. Дюмулен Генрих. История дзэн-буддизма. М., 2003. С. 193.

3. Там же. С. 199.

О. В. Тарасова
Екатеринбург

ПРОЕКТ СОЗДАНИЯ РЕЛИГИИ П. ТИЛЛИХОМ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ

Американский теолог П. Тиллих (1886-1965) известен, прежде всего, постановкой проблем, осмыслением, формулировкой тех действительно серьезных и сложных противоречий, с которыми столкнулся современный человек.

Знакомство с современной западной духовной ситуацией, с особенностями теологической и философской проблематики позволяет понять основания следующего тиллиховского заявления: «Сегодня стало почти банальностью называть наше время «веком тревоги». Это равно относится как к Америке, так и Европе» (2, 53).

Наиболее общим определением «тревоги», по мнению Тиллиха, может быть такое: «Тревога — это экзистенциальное осознание небытия» (2, 35). С точки зрения Тиллиха, тревогу порождает не абстрактное знание о существовании небытия, а осознание того, что небытие является частью нашего собственного бытия. Не знание универсальных законов изменчивости и даже не переживание смерти других людей, а фиксация этих впечатлений в нашем сознании — вот что порождает тревогу.

Прежде всего, онтологическая интерпретация «тревоги» как субъективного проявления небытия позволяет Тиллиху провести характерное для многих экзистенциалистских концепций различие

ние тревоги (anxiety) и страха (fear). Страх, отмечает теолог, — в противоположность тревоге имеет определенный объект. Если человек сталкивается с источником страха как объекта, он может тем или иным способом бороться: побеждать его или хотя бы нейтрализовать, избежать.

Для преодоления тревоги подобные методы не подходят, ибо ее источником, как следует из концепции Тиллиха, является не определенный объект, а «ничто», «небытие» — т. е. отсутствие всякого объекта.

Рассматривая тревогу философски, Тиллих ее качественно дифференцирует. «Я предлагаю, — пишет он, — рассматривать три типа тревоги, соответственно трем направлениям, в которых небытие угрожает бытию» (2, 41). Существует, с точки зрения Тиллиха, онтическая (от греческого *он* — бытие), в этой сфере тревога проявляется абсолютно в виде смерти, относительно в виде судьбы. В духовной сфере, соответственно, — бессмысленности и пустоты, в моральной, — проклятия и вины.

Различия типов тревоги не означает, что они исключают друг друга. Правда, теолог подчеркивает, что в различных социокультурных контекстах на первый план обычно выдвигается один из типов тревоги. Остальные как бы находятся в тени. В период поздней античности, прежде всего, имеется в виду время расцвета римского стоицизма, доминировала онтическая тревога, в средние века — моральная, в наше время — духовная.

Наиболее фундаментальным типом тревоги протестантский теолог считает онтическую тревогу. На базе тревоги перед лицом к смерти, Тиллих пытается объяснить и понятие судьбы, основным содержанием которого он считает случайность. «Случайность вовсе не означает недетерминированности, — она означает лишь то, что причины нашего существования лишены высшей (ultimate) необходимости (2, 44).

Появление понятия «высшая необходимость» в анализе тревоги и человеческого существования в целом не случайно.

Как известно, поиски абсолюта, абсолютной основы или абсолютной необходимости современными теологами — модернистами трактуются как главный аргумент в обосновании религии. Для Тиллиха этот ход мысли является основой всего учения. Тиллих пишет в одной из своих работ (*Morality and beyond*) о том, что фундаментальное понятие религии — это состояние бытия, связанное с высшей заботой (ultimate concern).

Та же тоска по абсолюту лежит, по существу, и в основе духовной тревоги. «Тревога перед лицом бессмысленности — это страх

потерять высшую заботу — смысл, который придает смысл всем смыслам», — пишет протестантский теолог (2, 47).

Говоря о духовной тревоге, угрозе бессмысленности, Тиллих совершенно справедливо отмечает ее связь с кризисом исторически конкретной культурной традиции. Активизация тревоги происходит в периоды затухания отжившего строя, культуры. В такой ситуации сейчас, по мнению Тиллиха, находится западный человек: «Содержание традиции, столь блестящей, столь превозносимой, столь любимой некогда, — пишет теолог, — теряет способность служить опорой сегодня. Еще меньше такой опорой может служить современная культура (2, 48).

Проблема вины, соответственно, моральная тревога, в современных условиях связана с ушедшей уже христианской культурной традицией. И все же присутствие моральной тревоги в системе Тиллиха продиктовано не только ностальгией по ушедшей традиции, но и значительной функцией, выполняемой этой идеей. «Вырваться из отчаяния невозможно, — рассуждает Тиллих. — Самоубийство может освободить от тревоги перед лицом смерти и судьбы. Это знали еще стоики. Но оно не освобождает от тревоги перед лицом проклятия и вины — это знают христиане» (2, 55). Вот та последняя точка, замыкающая круг неразрешимости экзистенциальных проблем. Примечателен и психологический анализ «тревоги». Здесь Тиллих испытывает значительное влияние фрейдовского психоанализа, но дополняет его выводами экзистенциального плана. Неврозы — это патологическая тревога. Невротик из-за особенностей своей психики чрезвычайно чувствителен к тревоге. Но, не будучи в состоянии ее понять и побороть, он пытается ее органичить, максимально сужая сферу своего самоутверждения. Самоутверждение нормального человека так же фрагментарно. В отличие от невротика он не выдумывает фантастические миры, а пытается овладеть своей ближайшей реальностью, осознать возможные источники угрозы своему бытию и их нейтрализовать. Утеря привычной обстановки всегда вызывает вспышку тревоги, чувство незащищенности. В своих рассуждениях Тиллих приходит к выводу, что между невротиками и «нормальными» людьми существует лишь относительная, количественная разница, Тиллих делает вывод: традиционные средства защиты от тревоги — невроз и религия тождественны по своей сути.

Бытие человека в мире требует, с точки зрения Тиллиха, большого мужества.

Существуют два типа самоутверждения человека. Это «мужество быть частью» и «мужество быть самим собой». В идеале, до

отчуждения, человеческое бытие должно сохранять равновесие, гармонию двух полюсов. Согласно тиллиховской интерпретации, преодоление отчуждения может быть достигнуто восстановлением этих двух типов мужества, выступающих в истории в качестве альтернатив. Остается лишь найти (придумать?), что может служить такой духовной опорой для человека.

Применительно к современной ситуации западного человека это звучало бы так: вывести человека из индивидуалистического тупика, в котором утрачено все общезначимое, все смысловые и ценностные ориентиры, и в то же время сохранить свободу, абсолютную суверенность индивида. Поставленная таким образом задача неизбежно предполагает религиозные средства решения, поиски спасительной духовной основы.

Чтобы найти синтез двух типов мужества, теолог обращается к анализу той «более высокой реальности», которая служит источником мужества.

Традиционно эта сущность называлась богом. Настаивая на радикальном изменении этого понятия, Тиллих предлагает назвать эту сущность «Бог над Богом» (God above God). Это должно быть, по мнению Тиллиха, чем-то абсолютно всеобщим, следовательно, не быть объектом среди других объектов (как бог теизма). И в то же время это должно быть нечто, присутствующее в каждом конкретном бытии, в каждом индивиде. «Мужество быть частью» «Бога над Богом» тождественно «мужеству быть собой» для каждого индивида. Всем этим требованиям в тиллиховском учении отвечает понятие «Самобытие» (Being-itself). Это «мощь бытия», проявляющая себя в любом конкретном объекте.

В тиллиховской концепции мы столкнулись со своеобразной формой пантеизма. Понятие «сверхъестественного» не совсем подходит к такому понятию как Самобытие». В этой связи представляется весьма приемлемой интерпретация «сверхъестественного», предложенная В. И. Колосницким: «Понятие сверхъестественного в ложной, извращенной, фантастической форме отражает и свойства человека, и содержание человеческой деятельности, и ее непредусмотренные результаты» (1, 57). Такое понимание «сверхъестественного», как самостоятельной сущности, позволяет оценить тиллиховские понятия «Бог над Богом» и «Самобытие» как религиозные.

1. Колосницкий В. И. Религиозное отчуждение. Свердловск, изд. Уральского ун-та, 1987.

2. Tillich P. The courage to be. Yale univ. press. 1966.

УНИВЕРСАЛЬНОЕ И ЛОКАЛЬНОЕ В СТАНОВЛЕНИИ ГРАЖДАНИНА В ИСТОРИИ РОССИИ

В современном российском политическом и теоретическом дискурсе отсутствует целостное представление о комплексе необходимых социокультурных оснований исторического становления феномена гражданина, о соотношении универсального и локального, устойчивого и изменчивого, институционального и ментального в этом процессе, о внутренней взаимосвязи и взаимном порождении гражданского общества и гражданина как его субъекта

Между тем практическая актуальность проблемы исторического становления феномена гражданина обнаруживается как на глобальном, так и на внутригосударственном уровнях. Процесс глобализации приводит к трансформации властно-политических систем в современном мире. Появляются наднациональные формы членства в социальных общностях («транснациональное», «электронное», «корпоративное» и другие виды гражданства), размывающие прежние нормы функционирования института национального гражданства. Обратной стороной глобализации гражданства становится процесс его дифференциации внутри государств, связанный с распространением культурного партикуляризма. Гражданское общество вытесняется децентрированным мировым сообществом. Возникает проблема жизнеспособности конституционного устройства и соответствующего статуса гражданина. Усиливающаяся взаимозависимость мира приводит к сложному переплетению глобальных и локальных событий, процессов, тенденций, к наложению разных контекстов. В постсоветских обществах обнаруживается значительный разрыв между социокультурным миром (содержанием социальных норм и ценностей, образом мышления граждан, их отношением к общественным явлениям и структурам, стандартами поведения и социализации, нравственно-практическим и коммуникативным опытом) и официально декларируемыми целями построения «демократии, гражданского общества и правового государства». Российский контекст фиксирует ряд острых практических проблем: разрыв между конституционным статусом гражданина и фактической реализацией его прав и свобод, отсутствие постоянно действующих механизмов исполнения законов, неустойчивость институциональной структуры российской демократии, противоречивое сочетание

традиционных и либерально-демократических ценностей в политической культуре общества, низкий уровень участия населения в политике и озабоченности уровнем реализации политических прав, слабость социального доверия и доверия общества к власти, невыполнение обязательств государства перед гражданами и граждан перед государством, взаимозависимость между отсутствием контроля общества над властью и власти над обществом, бюрократизация и коррумпированность государственных структур и другие. Вместе с тем есть и противоположные тенденции. Ответ на вопрос о возможности становления гражданского общества, либерально-демократического государства и гражданина в России зависит от выбора методологии исследования, адекватной практическим потребностям решения искомой проблемы.

Структуру феномена гражданина мы представляем через соотношение трех измерений, задаваемых бинарными оппозициями: 1) *социального и культурного*, 2) *устойчивого и изменчивого*, 3) *универсального и локального*. В большинстве концепций гражданского общества, лежащих в русле преобладающих в литературе теорий модернизации, трансформации и транзита («традиционного» общества в «современное» («гражданское», «цивилизованное»)), оппозиция универсального и локального решается с помощью принципа монизма: путем признания приоритета либо за универсальным, что соответствует философской традиции в диапазоне от Г. Гегеля до Ф. Фукуямы, либо за локальным, что воспроизводит логику Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, П. Сорокина, А. Тойнби. Характерной чертой российских версий теорий модернизации, транзита и трансформации является институционализм: за скобки исследования в них выносятся «изменения смыслов, дотеоретическое знание, которое поддерживает институты» (Б. Г. Капустин). В результате в качестве признаков современности изучаются ее институциональные основания (система представительной демократии, социальная структура западного общества и т. д.), к которым редуцируются культурные (ментальные, субъективные) основания. Следствием абсолютизации институциональной сферы гражданского общества и недооценки социокультурных аспектов его бытия становится отрыв институтов как устойчивых отношений и способов деятельности от граждан. В результате гражданин рассматривается в качестве функции институтов гражданского общества и правового государства, а институты лишаются субъекта социального действия. В результате синхронное рассмотрение явлений социальной реальности в институционализме доминирует над диахроническим, статика — над динамикой, ставшее — над стано-

вящимся. Свойственный институциональным теориям финализм проявляется в отождествлении понятий «современный» и «западный», процессов модернизации и вестернизации. В рамках институционального подхода происходит смешение признаков современного гражданского общества с особенностями эпохи его становления.

В основе институционалистского решения проблемы генезиса гражданского общества лежит европоцентристская философия истории. Деление цивилизаций на доиндустриальные, индустриальные и постиндустриальные — выражение этой линейной философии истории, восходящей к Гегелю, а от него — к христианской священной истории. В соответствии с этой методологией локальное — Запад, европейская цивилизация, предстает как универсальное. Это закрывает путь к исследованию специфики других локальных цивилизаций. Общества и составляющие их субъекты исследуются в предзаданном им идеалом (гражданского общества, гражданина) масштабе, задача их познания ограничивается анализом соответствия данного общества идеалу или наличия движения к таковому.

Абсолютизация номотетического метода институционалистами приводит к предустановлению истории общества универсальных законов, которые затем становятся общей нормой, репрессирующей все отклоняющееся, случайное, индивидуальное в социальной реальности. Гражданское общество выглядит как безликая универсальная сущность, прокладывающая путь без участия индивидуальных субъектов деятельности. Институционально-нормативистские теории гражданского общества воспроизводят образец общества, созданный европейскими классиками, в отрыве от исторического контекста его создания, и рассматривают его в качестве универсальной вневременной нормы общества. Мнимая универсальность образца и теорий, построенных в опоре на него, есть его абстрактность и оторванность от совокупности социокультурных (этнических, религиозных, моральных, правовых, политических) особенностей человеческих общностей. Акцент на инвариантном в феномене гражданина приводит к несоответствию институциональной парадигмы исторической практике: исключенное многообразие обнаруживается «по ту сторону» проблемы «Запад — Россия». В этом случае Россия предстает неким «другим», не соответствующим инвариантным характеристикам феномена, а инвариант оказывается не универсальной социальной категорией, а лишь западным вариантом феномена, рядом с которым сосуществуют и другие варианты. Возможность выхода из теоретического тупика

связана с отказом от монизма в пользу принципа плюрализма, учитывающего более широкий спектр факторов и процессов в человеческой истории, с движением к созданию новой, гибкой методологической парадигмы исследования действительности. Необходим синтез нормативно-институционального и социокультурного типов рассмотрения проблемы, основанный на сбалансированном решении трех рядов оппозиций и в равной мере учитывающий действие разных факторов. Это оказывается возможным в рамках социокультурного подхода к исследованию.

Этот подход позволяет выявить способ соотношения социального (институционального, структурного) и культурного (ментального), универсального и локального, устойчивого и динамичного в феномене гражданина. На этой основе можно определить комплекс социокультурных условий и факторов, которые способствовали возникновению и развитию феномена западноевропейского гражданина, а также осуществить анализ соответствующих условий и факторов в российской истории и культуре. Синтез институционального и социокультурного подходов к проблеме предполагает взаимное дополнение институционального и ментального аспектов рассмотрения проблемы в рамках социокультурной парадигмы, рассматривающей гражданское общество и гражданина как две взаимно обусловленные и взаимопорождающие стороны одной формы социального, нерасторжимо связанные часть и целое. Гражданская культура и сознание (ментальность гражданина) есть и порождающее, и порождаемое культуры гражданского общества, точка столкновения общественного идеала и реальной жизненной практики в индивидуальном сознании деятельного субъекта, от которого зависит воспроизводство тех или иных социальных институтов.

В качестве основ методологии социокультурного анализа для нас выступают синергетика, историко-генетическое описание социальной реальности, концепции глобальной и локальной истории, структурно-функциональный анализ, социология знания, экзистенциализм, философия культуры, методы моделирования и реконструкции социальных явлений и семиотический подход. Объединение и учет взаимной дополнительности подходов открывают возможности рассмотрения феномена гражданина в качестве многогранного целостного явления в единстве его социальных и культурных, объективных и субъективных, устойчивых и динамичных, универсальных и уникальных характеристик, а также совместить синхронический аспект существования феномена (со стороны общества) и диахронический (со стороны культуры).

В рамках социокультурной парадигмы можно рассматривать российскую цивилизацию в качестве региональной, сочетающей черты универсальной и локальной цивилизации. Проблема универсальности и локальности цивилизаций имеет два измерения — пространственное и временное. В пространственном измерении эта проблема предполагает сопоставление западноевропейской и восточноевропейских цивилизаций, в том числе российской, представляющих собой два региона общеевропейского пространства, основу культурного единства которого составляет христианство. Историческое воплощение смысловых интенций христианства происходит не по общему стандарту, а в зависимости от множества конкретно-исторических особенностей сплава природы, истории и культуры каждого региона. Анализ возможностей становления феномена гражданина в России связан с рассмотрением особенностей российской культуры. Субстрат России, как и любой страны, образуется следующими факторами: 1) этническим составом населения, особенностями языка (языков), традиций, обычаев, национального характера и психологии; 2) характером взаимодействия этнических элементов с ценностным содержанием христианства, специфическими основами веры и религиозности, особым местом института церкви в социальной и политической системе государства; 3) доминирующим типом мировоззрения и морально-нравственных ориентаций и установок поведения; 4) эволюцией правовой системы (особенностями законодательства, наличием или отсутствием рецепции римского права, автономных субъектов права, характером сочетания частного и публичного права, традициями правоприменения, судебной системы, массового правосознания); 5) исторической трансформацией политической системы, режима ее функционирования, характера отношения массового индивида, семьи и сословий к верховной власти; 6) спецификой традиций самоорганизации и самоуправления в сельских поселениях и городах; 7) особенностями реализации тенденции к формированию субъекта, автономного в экономическом, социальном, политическом, правовом, моральном и духовном отношении, тенденции к развитию личности. Временное измерение проблемы предполагает выявление исторических слоев в российской цивилизации и выделение исторических форм бытия российского индивида, связанных с его политико-правовым статусом в российском государстве, в том числе современного реального статуса личности.

НАУКА В КОНТЕКСТЕ ПОЛИЦЕНТРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Философский подход к пониманию и оценке науки не может быть осуществлен вне рассмотрения науки в качестве феномена культуры, вне рассмотрения науки в контексте культуры. Действительно, наука изначально является порождением определенной культуры. Наука — это важнейший сектор порождающей ее культуры, находящийся в сложных, неоднозначных отношениях с другими ее секторами. С другой стороны, наука сама обладает значительным культуросозидающим потенциалом. Наука изменяется вместе с культурой, в лоне которой она существует; наука, изменяясь, изменяет эту культуру. Таким образом, адекватное понимание и адекватная оценка состояния, функций, возможностей науки на определенном этапе ее развития могут быть даны только при условии ее рассмотрения в контексте той культуры, в лоне которой она существует.

Для решения определенного класса философских, культурологических и, видимо, социологических задач, связанных с пониманием и оценкой науки, полезно ввести понятия «моноцентрическая культура» и «полицентрическая культура».

Разумеется, я не могу здесь детально раскрыть содержание этих понятий. Ограничусь их краткими пояснениями.

Моноцентрическая культура характеризуется наличием у нее господствующего, абсолютно доминирующего сектора. В такой культуре все остальные сектора служебны, вторичны по отношению к доминирующему сектору. Господствующий сектор культуры санкционирует другие ее сектора, диктует им правила игры, придает им смысл. Можно сказать, что доминирующий сектор формирует все остальные сектора культуры. Моноцентрическая культура характеризуется высокой степенью интегрированности, целостности. Целостность культуры достигается здесь за счет, по сути, полной зависимости других секторов культуры от господствующего сектора. Совершенно очевидно, что целостность является сильной стороной культуры такого рода. Моноцентрическая культура — это органическая, стабильная культура, имеющая, по сути, общепринятую в рамках этой культуры систему ценностей, надежные способы решения социальных и личностных проблем и т. д. Однако, с другой стороны, моноцентрическая культура — это

«жесткая», замкнутая культура, система, склонная к зарегулированности и авторитаризму.

По моему мнению, история культуры дает осуществление лишь одного вида моноцентрической культуры. Я имею в виду культуру религиозноцентрическую. Действительно, на протяжении многих столетий именно религия определяла характер и сущность всех остальных секторов культуры (образования, морали, политики, права, искусства, философии...). Это справедливо по отношению к западноевропейской культуре, по отношению к культуре Руси-России, по отношению к соответствующим периодам в развитии многих других локальных культур.

Что пришло или приходит на смену религиозноцентрической культуры? — Априори можно рассуждать так: развитие культуры сводится к смене доминирующих, господствующих ее секторов. В таком случае история культуры предстала бы перед нами как смена различных видов моноцентрической культуры: например, «правоцентрическая культура» сменяет «политикоцентрическую культуру», ей на смену приходит «культура искусствовцентрическая» и т. д. Такое рассуждение в некоторой мере правомерно. И можно было бы подобрать ряд примеров, свидетельствующих, как кажется, в его пользу. Если принять такое рассуждение, то на смену религиозноцентрической культуре, имевшей место в средневековой Европе, приходит культура эпохи Возрождения, которую в рамках этого подхода можно было бы характеризовать как искусствовцентрическую. В рамках этого же подхода европейскую (и североамериканскую) культуру 20-го века следовало бы характеризовать как наукоцентрическую.

Не отрицая в принципе возможности осуществления различных видов моноцентрической культуры, подчеркну, что, на мой взгляд, развитие европейской культуры, начиная с эпохи Возрождения, а позднее — североамериканской и российской культур, все-таки точнее характеризовать не как смену различных видов моноцентрической культуры, а как период становления и развития полицентрической культуры.

В ходе становления такой культуры различные сектора культуры освобождались от определяющего влияния религии, обретали все большую степень автономности, начинали развиваться в соответствии со своей собственной логикой. При этом, конечно, в значительной мере разрушается прежняя интегрированность, целостность культуры. Разные сектора культуры начинают «работать на себя». Становится реальной опасность распада культуры на слабо скоррелированные между собой сектора. Разрушение целостности

культуры проявляется в мировоззренческом, ценностном кризисе, характерном для переходной культуры. В это время между разными секторами культуры возникает своего рода соревнование на предмет степени их влияния на общественную и частную жизнь человека. На различных этапах становления полицентрической культуры казалось, что тот или иной сектор культуры становится доминирующим, а культура вновь становится моноцентрической.

Так, в 20-м веке стало казаться, что определяющую роль в культуре многих регионов мира играет наука (и в неразрывном единстве с ней развивающиеся техника и технология). В это время весомо заявила о себе сциентистская позиция, в основе которой лежит убеждение в том, что наука есть высшее достижение культуры и универсальное средство решения всех человеческих проблем. В это время в общественное сознание широко вошло убеждение в том, что социальная и частная жизнь человека должны выстраиваться на научной основе. Многие сектора культуры в это время вольно или невольно подстраиваются под науку. Все или почти все стремится стать научным: «научная философия», «научное мировоззрение», «научная идеология»...; «этика — это наука», «эстетика — это наука», «литературоведение — это наука»... Существенно, что на ранней стадии развития такого общества (общества, стремящегося стать наукоцентричным) в качестве идеала науки выступает «точное естествознание» (механика, физика). Поэтому остальные науки стремились тогда уподобиться естествознанию. По крайней мере, в тогдашнем обществе явно просматривалось пожелание к социальным, историческим, гуманитарным наукам: станьте настоящими, зрелыми науками, станьте как физика. И только постепенно приходит осознание, во-первых, своеобразия и самоценности различных классов наук, во-вторых, — самоценности и своеобразия вненаучных секторов культуры.

Здесь важно подчеркнуть, что даже в период верхней кульминации авторитета науки в глазах общества она (наука) не была господствующим, доминирующим сектором культуры. Ныне в обществе все более фундаментально осознается факт относительной автономности и самоценности различных секторов культуры. Сциентистские характеристики других (вненаучных) секторов культуры как архаических и отживших свой век (религия), как второстепенных, служебных (художественная литература, искусство), как не доросших до уровня науки, примитивных (обыденная, повседневная, народная культура) все более уходят в прошлое.

Это может интерпретироваться как ослабление влияния науки на другие сектора культуры, как понижение социального статуса

науки. В принципе, не исключено и это. Тем более, что в наши дни широкое распространение получил антисциентизм, питаемый целым комплексом источников. Все-таки, я склонен оценивать преодоление предшествующей, условно говоря, «сциентистской» стадии в развитии культуры не как падение роли и значимости науки, а как обретение наукой своего истинного места в контексте формирующейся полицентрической культуры. На этом пути, конечно, имеют место и будут различного рода эксцессы (как сциентистского, так и антисциентистского толка), но, в общем, идет процесс формирования и развития нового типа культуры (полицентрической культуры) и нахождения наукой своего места в ней.

Каково же место науки в полицентрической культуре? — Разумеется, это тема для большого исследования. Я выскажу здесь только несколько суждений в связи со сформулированным вопросом. При этом, естественно, я буду исходить из некоторого представления о полицентрической культуре.

Прежде всего, ясно, что полицентрическая культура представляет собой систему взаимосвязанных и взаимопроникающих, относительно самостоятельных секторов культуры. Для осуществления более или менее гармонических отношений между этими секторами каждому из них (в лице их творцов и носителей, а также философов и культурологов) необходимо осознать свою собственную специфику, свои возможности и пределы. Каждому сектору следует выработать стратегию построения долговременных отношений с другими секторами культуры. При этом, видимо, надо исходить из того, что у каждого сектора культуры есть свое «твердое ядро», которое определяет специфику, природу этого сектора. Это «твердое ядро» необходимо защищать от покушений со стороны других, в частности соседних секторов культуры, поскольку разрушение этого «твердого ядра» будет означать исчезновение соответствующего сектора культуры, извращение его природы. Видимо, у каждого сектора культуры есть также своего рода «внешние оболочки», которые в значительной мере пересекаются друг с другом, образуя комплексные, переходные феномены культуры, несущие на себе черты двух или нескольких секторов культуры.

Так, если вернуться к рассмотрению места науки в полицентрической культуре, то можно сказать, что ее «твердое ядро» фиксируется теми требованиями, которые обычно предъявляются к науке (наличие собственных — научных — методов познания, когерентность, верифицируемость знания, доказательность, обоснованность положений, наличие особого языка, признанность соответствующим научным сообществом и т. д.). Всем этим требованиям

(идеалам и нормам науки) не удовлетворяет ни одна реальная наука. Чистая наука (наука, состоящая только из своего «твердого ядра») — это идеальный тип. Реальная наука всегда окружена соответствующими «внешними оболочками», включающими в свой состав кентаврообразные и вненаучные элементы (философские, теологические, мифологические, идеологические, обыденные и т. д.). Пока эти кентаврообразные (научно-вненаучные) и собственно вненаучные элементы присутствуют в некоторой науке локально, в форме вкраплений и т. п., эта наука может нормально функционировать и развиваться. Однако если в данной науке упомянутых элементов становится все больше, и их роль в ней значительно возрастает, если такие элементы проникают в «твердое ядро» этой науки, может произойти превращение, перерождение данной науки в нечто иное (в натурфилософию, например, если в некоторую естественнонаучную дисциплину вторгнется значительный массив философских элементов; в идеологическую доктрину, если в некоторой социальной дисциплине тон начинают задавать идеологические установки; в паранауку, если довлеют мифологические элементы, и т. д.). Существование таких комбинированных, переходных феноменов культуры, видимо, следует воспринимать как естественный факт. Эти феномены необходимо изучать, необходимо отличать их от науки и давать им корректную оценку.

Что касается определения возможностей и пределов науки, то это ныне вопрос чрезвычайно актуальный. Дело в том, что в наши дни появляется все больше трудов весьма авторитетных авторов, в которых роль науки оценивается явно негативно. Наука в этих трудах объявляется виновной едва ли не во всех бедах человечества (см. работы К. Свасьяна, Г. Г. Майорова, Д. В. Пивоварова и др.). Как я уже отмечал, причин для нынешнего всплеска антинаучных настроений много. Однако в значительной мере они (антинаучные настроения) являются своеобразной реакцией на преобладающие на предшествующей — сциентистской — стадии развития общества нереалистичные, утопические оценки возможностей науки, они питаются неверным пониманием возможностей и пределов науки.

Так, например, никто их серьезных авторов в наши дни не будет утверждать всеисилия науки, не будет утверждать ее способности достичь Абсолютную истину. Но это, разумеется, не отрицает колоссальных достижений науки в самых различных областях. Конечно, авторы, пишущие о «тщете» науки укажут, что далеко не по всем направлениям наука достигла впечатляющих результатов. Этот аргумент надо принять. И тут же необходимо внимательно про-

анализировать те направления науки, которые не дали больших достижений. Этот анализ должен дать ответ на вопрос: почему дело обстоит именно так? — Может быть, причина в недостаточном внимании общества к данным направлениям науки (недостаточное финансирование соответствующих исследований, их непрестижность и т. п.). Может быть, дело в том, что эти направления в своем развитии еще не достигли необходимой для совершения эпохальных открытий стадии зрелости. Может быть, дело в том, что объекты, на которые направлены познавательные усилия этих научных направлений, более доступны иным — вненаучным — формам познания. Вряд ли, например, наука достигнет больших успехов в познании любви. Этот «объект» более доступен искусству, поэзии, философии. Тем более, далек от науки такой «объект познания» как Бог. Им более успешно занимаются религия и мистика. Недостаточно обоснованы, на мой взгляд, обвинения науки в том, что ее развитие привело к ценностно-смысловому вакууму, столь характерному современному обществу. Дело в том, что наука сама по себе, «напрямую» не решает аксиологические проблемы. Поэтому ее влияние на формирование аксиологической составляющей мировоззрения является косвенным, опосредованным. Значительно более весом вклад науки в формирование знаниевой составляющей мировоззрения. Очевидно, однако, что характер мировоззрения в решающей мере определяется именно ее аксиологической составляющей, вклад науки в которую, как уже сказано, незначителен. Поэтому упреки науке в нынешнем ценностно-смысловом вакууме, по сути, — упреки не по адресу. Поэтому, кстати, невозможно создание научного в достаточно строгом смысле этого слова мировоззрения (см. подробнее об этом в моей книге [1]). В связи с этим должны быть сняты обвинения в адрес науки, обусловленные трагическими последствиями того, что творилось в недавнем прошлом в нашей стране от имени «научного мировоззрения».

Понятно, что в этой небольшой статье я не могу входить в детали рассмотрения взаимоотношений науки с другими секторами культуры. Упомяну только в качестве примера таких взаимоотношений и их основных характеристик весьма актуальную для наших дней проблему и основные модусы взаимоотношений науки и религии.

Можно показать (см. об этом в книге И. Барбура [2]), что история взаимоотношений науки и религии может быть достаточно адекватно описана, если иметь в виду четыре модуса этих взаимоотношений: конфликт, независимость, диалог и интеграция. В

наше время также имеют место все эти виды отношений между указанными секторами культуры. Следует только аккуратно разобраться по каким проблемам и в каких формах между наукой и религией имеет место конфликт, по каким — независимость, по каким вопросам и в каких формах возможен между ними диалог, по каким — интеграция. Если представители науки и религии будут иметь в виду пределы своей компетенции, если они не будут покушаться на «твердое ядро», соответственно, науки и на «твердое ядро» религии, между ними могут быть выстроены цивилизованные и долговременные отношения.

Наука, являясь подсистемой социокультурной системы, всегда испытывает более или менее сильные воздействия со стороны других секторов и сфер общественной жизни. Некоторые из этих воздействий столь существенны и систематичны, что они могут быть в качестве регулирующих функционирование и развитие науки. В религиоцентрическом обществе регулированием науки занималась религия. И в наше время религия продолжает оказывать определенное регулирующее воздействие на науку. В некоторых типах общества на роль регулятора развития науки претендовала нерелигиозная идеология. Так было, в частности, в советском обществе. Разумеется, из развитие науки оказывает существенное регулирующее воздействие политика. Это воздействие в целом может быть охарактеризовано как противоречивое по своим последствиям. В наши дни в большей мере развитие науки пытаются регулировать этика и экология.

Возникают естественные вопросы: насколько правомерны притязания, в частности, этики на регулирующую роль по отношению к науке; насколько благотворно для науки и культуры в целом может быть такое регулирование?

Видимо, наиболее адекватен сути полицентрической культуры вариант взаимного увязывания, взаимного соответствия различных секторов культуры. Впрочем, здесь остается достаточно серьезный вопрос: как достигается целостность полицентрической культуры? Будет ли в ней некий доминирующий, законодательный сектор (например, морально-правовой), интегрирующий все остальные сектора и в некотором смысле регулирующий их. — В таком случае полицентрическая культура, по сути, не будет отличаться от культуры моноцентрической. Будет ли целостность полицентрической культуры достигаться за счет взаимодействия и столкновения автономных секторов культуры, развивающихся в соответствии со своей собственной логикой? — Такой механизм, видимо, имеет место в реальной истории становления полицентрической

культуры. Если исходить из некоего гуманистического идеала, то целостность формирующейся полицентрической культуры должна достигаться на основе высших ценностей (истина, добро, справедливость, свобода, красота...), которые формируются не отдельными секторами культуры, а культурой как целостностью. В таком случае эти — высшие — ценности находятся в некотором смысле над актуально существующими секторами культуры и регулируют их развитие, регулируют развитие науки, в частности.

1. Финогентов В. Н. Лекции по философии науки: Учеб. пособие для аспирантов. Уфа. 2006.

2. Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2001.

В. П. Червонный
Екатеринбург

ИДЕАЛЫ СВОБОДЫ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ МОЛОДЕЖНОЙ КУЛЬТУРЫ

Известный российский мыслитель Дм. Фурман полагает, что одна из главных причин кризиса российского общества состоит в «нашем неумении быть свободными». Данная идея заметно перекликается с выраженной задолго до упомянутого московского профессора тревогой столкнов российской духовности, особенно П. Я. Чаадаева, по поводу начиненной бациллами сервильности духовно-культурной ориентации многих россиян. Думается, имеется немало оснований для констатации того факта, что большой процент российской молодежи не обладает отмеченным «умением», особенно если иметь в виду подлинный, фундаментальный смысл свободы.

Многие российские студенты представляют суть свободы в весьма ограниченном, «культурно-бытовом» аспекте: в плане материальной независимости от родственников либо, в лучшем случае, наличия набора формально трактуемых политических прав, которыми они зачастую склонны наделять и экстремистов, в том числе нацистского толка. Нередко ядром студенческого менталитета являются эрзац-ценности, неотрывные от пропаганды культа денег, быстрого, не подготовленного собственным трудом, успеха в бизнесе, несоотносимого с «кодексом чести» предпринимателя, банкира, от ориентации на экстремистский национал-патриотизм, наркопаллиативы и т. п. Достаточна редка позиция, согласно которой свобода есть осознанный человеком духовный выбор, но и в этом подходе она, как правило, не ассоциируется с процессом профессиональной

и гражданской самореализации личности, не причиняющим злонамеренного ущерба другим, основанным на фундаментальных социокультурных ценностях и неотрывным от ее морально-правовой ответственности за качество данной самореализации.

В. Ерофеев справедливо подчеркивает, что степень свободы в каждом поколении различна. Современное поколение нашей молодежи на вопрос, желает ли оно быть свободным, в значительной своей части дает позитивный ответ. Но важно иметь в виду тот конкретный социокультурный контекст, в рамках которого это желание может быть реализовано.

В нашей стране пока еще наличествует социальная ситуация своеобразного заколдованного круга: необходимые для достойной самореализации общественные условия складываются недостаточно интенсивно и неоднозначно. Заметно ощущается нежелание части влиятельных чиновников, в том числе «ответственных за культуру», решительно распрощаться с тоталитарным наследием, присущими ему архетипами псевдокультуры, воспевавшей единомыслие, по поводу которого Г. Гегель высказался достаточно ярко: если все думают одинаково, это означает, что не думает никто. Очевидная ныне несвобода многих СМИ, прежде всего электронных, обуславливает недостаточный простор для молодежных дискуссий по проблеме «культуры свободы» человека, обладающего гражданским самоопределением либо стремящегося подняться до него с типичной сегодня ступени предгражданского или догражданского состояния своей духовности. В такой ситуации стремление стать свободными, научиться этому «деформируется» и может привести к отождествлению свободы едва ли не с вседозволенностью.

«Свобода неделима, — отмечал М. А. Бакунин, — нельзя отсечь ее часть, не убив целиком». Этот глубокий по смыслу тезис вполне можно экстраполировать на сферу духовности, духовной культуры в целом. Молодой человек, начинающий свою самореализацию в не вполне благоприятной социальной среде, вряд ли сумеет в перспективе отрешиться от ныне влиятельных импульсов «управляемой», запрограммированной свободы. Это накладывает на власть историческую ответственность за качество содействия процессам формирования гражданского общества.

Права С. Алексиевич: «Нам предстоит вырастить в себе свободу. Свободного человека нельзя экспортировать как швейцарский шоколад. Его можно только выращивать, а это огромный труд». «Кодекс чести» преподавателя философско-культурологического знания требует от нас проявлять максимальные усилия в данном

направлении. Иного не дано, если мы не желаем причинить российской цивилизации непоправимый ущерб уже в обозримой исторической перспективе.

Т. Ю. Шибeko
Екатеринбург

ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Разработка проблемных аспектов ценностей в системе культуры предполагает возможность анализа отношений между данными категориями. Как объекты исторической коммуникации, обозначенные термины подвергаются многообразному, сложному содержательному толкованию, следовательно, нуждаются в уточнении смысловых значений.

Ценности и система культуры имеют однородную генетическую основу, ориентированную на определенный срез сознания людей, т. е. ценностное сознание, однако, не являются тождественными понятиями. Историческая вертикаль развития и совершенствования ценностного сознания пересекается горизонтальными уровнями социокультурного пространства, смысловым содержанием которого выступает система культуры. По выражению философа В. Соловьева, понятие культура содержит в себе твердое мерило для определения сравнительного достоинства или ценности различных рас, наций, индивидов. (См. 1, С. 698). В самом общем понимании, культура — это самоорганизующаяся система отношений между человеком (классом, этносом, социумом) и миром. Подчеркивая социальную значимость культуры, Л. А. Закс пишет: «И чем дальше культура удаляется от природы, тем более трансформируется, становится качественно иной исходная потребность, тем более культурно-специфичными оказываются соответствующие проявления человека, и тем более сам он начинает быть именно человеком». (2, С. 6-16).

Как система, культура обладает следующими свойствами: а) целостность структурных элементов; б) наличие закономерных связей и отношений, взаимодействие между всеми элементами системы; в) наличие системообразующих факторов.

Согласно выше сказанному, система культуры состоит из специфических подсистем, структурных элементов, например: интернациональная и национальная культура, западная и восточная, цивилизационная и традиционная, светская и религиозная, элитарная и массовая, социальная и личностная и т. д. Формой освоения и

сохранения культуры может быть литература, искусство, религия, философия и другие компоненты мировосприятия.

Множественность структурных элементов и их свойств соотносится с понятием организации, как «существованию ограниченных в пространстве возможностей» (З, С. 317), и упорядоченности (основной формы организации), как согласованности всех функций системы культуры.

Роль организации и упорядоченности между обозначенными элементами принадлежит ценностям. Ценностное измерение мира, будь то стихийно, в форме бытового опыта, или сознательно, например, в форме религии, морали, философии, искусства и т. д., дает возможность человечеству проникать в структурную ткань содержания культуры. С позиции социальной системы культуры ценность — это материальный или идеальный предмет, удовлетворяющий определенную потребность человека, оказывающийся полезным в определенном отношении. С позиции личностной — это реальный ориентир человеческого поведения, формирующий жизненные и практические нормы людей, идеалы и образцы.

Первоначальный выбор культурных ценностей индивидом выражен в субъективной оценке, т. е. способности человека почувствовать и осознать полезность какого-либо предмета или явления.

Оценка — это результат активности, в большей степени, эмоциональной сферы. Эмоциональная реакция на произведения культуры выражает субъективное ценностное отношение личности.

Эмоции составляют генетическую основу ценностного сознания. Высшие (социальные) эмоции выступают средством постижения эстетических, нравственных и других ценностей в системе культуры. Невозможно без эмоций, т. е. логическими средствами передать специфику прекрасного и безобразного, смешного и грустного.

Смысл и содержание ценностей и явлений культуры необходимо рассматривать в рамках конкретной исторической ситуации. Система культуры развивается в потребности воспроизведения, сохранения и передачи ценностей.

1. Соловьев В. С. Соч. в 2 т. 2-е изд. Т. 2 М.: Мысль, 1990.

2. Закс Л. А. Любовь — театр — культура. Рубеж веков. Петербургский театральный журнал. 2001, № 24.

3. Эшби У. Р. Принципы самоорганизации // Принципы самоорганизации. М., 1966.

СУЩНОСТНЫЕ СИЛЫ ЧЕЛОВЕКА И ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

«...Все, руководящее тобою, таится внутри тебя самого. Здесь — дар слова, здесь — жизнь, здесь, если хочешь знать, — человек» (1). Эти воистину замечательные слова Марка Аврелия как нельзя лучше подходят в качестве эпиграфа к теме нашей работы.

В античной, средневековой философии и философии нового времени сущностные силы человека, его способности достаточно часто обозначали словом *virtus*. У Сигера Брабантского *virtus* — это разум — высшая способность человека (2), а у Давида Динанского *virtus* как способность используется для описания синтетических свойств и структуры души: «...душа обладает тремя [способностями]: познанием, разумом, волей...» (3).

Считая человека микрокосмом, Николай Кузанский утверждал, что ум человека «обладает способностью уподобляться любому множеству, а благодаря силе (*virtus* — С. III.), подобной свертывающей силе «теперь», или настоящего мгновения, — любому времени и покоя — любому движению, а простоты — любой сложности, тождества — любому различию, равенства — любому разъединению» (4). Структура ума, по его мнению, включает способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, «так что и сам он в качестве целого называется силой мышления, силой рассуждения, силой воображения и силой ощущения» (5).

Фома Аквинский говорил о человеке, делая акцент на его чувственность, как о существе природы высшего порядка, но в котором сосредоточены и синтезированы свойства, присущие низшим по иерархии природным обитателям (6).

Понятие *virtus* как воля использовал Н. Макиавелли, говоря о способности человека управлять случаем, для достижения торжества над судьбой (7).

Истинной добродетелью считал Ф. Ницше чувство силы, волю человека, способность преодолевать препятствия в противовес слабости, низости и покорности судьбе (8).

Целостность человека у И. Канта определяется априорными (изначальными, не зависящими от опыта) способностями души, все многообразие которых он, в отличие от предшественников, ограничил тремя — познавательной способностью, чувством удовольствия и неудовольствия и способностью желания (9). Иными сло-

вами, познать человека можно лишь в синтезе и взаимодействии всех его сущностных сил: интеллекта, эмоций, воли.

И хотя именно от слова *virtus* произошло словосочетание «виртуальная реальность», достаточно большой ряд исследователей, в частности В. М. Розин, определяет виртуальную реальность как «специфический вид символических реальностей, который создается на основе компьютерной и некомпьютерной техники, а также реализуют принципы обратной связи, позволяющие человеку действовать в мире виртуальной реальности» (10). Из этого определения следует, что виртуальная (возможная) реальность появилась из небытия, благодаря только лишь техническому прогрессу, и в ней практически «потерялся» человек — он больше пользователь, чем творец.

В. М. Розин так же приводит следующую классификацию виртуальных реальностей по основным областям употребления: имитационные, условные, прожективные и пограничные (11). К имитационным относятся виртуальные реальности, вполне достоверно имитирующие окружающий мир и вызывающие соответствующие реакции пользователя. Условный тип представляют виртуальные реальности, моделирующие какие-либо ситуации, при этом необязательно сходство с миром реальным. Прожективными называют реальности, созданные на основе научных гипотез и теорий, симбиоз же обычной и виртуальной реальностей получил название пограничных виртуальных реальностей.

И здесь возникает вопрос, — в какой мере определение, приведенное В. М. Розиним, отражает многоплановость феномена виртуальной реальности, а так же, каким образом соотносятся сущностные силы человека и виртуальная реальность? Ведь в рамки этого определения не вполне вписывается психологическая виртуальная реальность. К слову, комплекс переживаний человека, пребывающего в том или ином психическом (виртуальном) состоянии по преимуществу не является результатом применения компьютерной и некомпьютерной техники.

Приведенная выше классификация, на наш взгляд, уместна лишь при рассмотрении технических виртуальных реальностей, потому что не учитывает внутренние силы, способности человека, и, главным образом, способность к трансцендированию — его веру, мечты, интуицию, сновидения, фантазии, вдохновение, предвкушение и в целом неповторимый внутренний мир (12). Мир, который, при погружении в него человека, как будто выходит за его телесные пределы и приобретает черты внешнего, обладающего собственным временем и пространством.

Без учета этого пласта субъективной, внутренней, очень личной виртуальности картина ее остается неполной. Именно в ней пребывают в потенции, черпают силы литература, наука, музыка, сценическое искусство, кинематография, полководческий талант. Именно она определяет стиль жизни, взаимоотношения, самоопределение, самоидентификацию и самоактуализацию отдельного индивида. Исходя из этих соображений, мы считаем необходимым, добавить в приведенную В. М. Розиным классификацию следующий тип виртуальных реальностей, которые можно определить как «безусловные» или «трансцендентные».

Оснований для определения данного типа виртуальных реальностей в истории философии на наш взгляд достаточно. Способностью создавать свой трансцендентный мир, благодаря которому становится более человеческим он сам, в целостности, полноте и свободной деятельности всех своих сил, человек, по мнению Ф. Шлегеля, обязан собственному гению. В его понимании это уже не тот, описанный Платоном сократовский «даймоний» — вселившийся в человека, побуждающий, направляющий, внушающий дух. Здесь он предстает уже как «истинная добродетель» (13), «духовная сила высшей потенции» (14), т. е. внутренний дар человека, его естественное состояние, внутренняя свобода, способность воображения и другие способности, позволяющие, как бы мгновенно постигать основы вещей и преодолевать трудности (15), а также «остроумие, любовь и вера, которые однажды должны стать искусством и наукой» (16). Человек, в понимании Ф. Шлегеля, — это в высшей степени гармоничная, а точнее, «симфоническая» личность. Человек — «оркестр», а его внутренние силы — те «инструменты», из музыкальных партий которых, складывается неповторимая симфония бытия.

С точки зрения И. Канта, силой рассудка и продуктивного воображения, дающего «рассудочным понятиям чувственный материал» (17), любая часть внешнего мира, воспринимаемая субъектом, синтезируется в воображаемый образ мира, который фактически замещает собой реальный; свобода же воли ограничивается априорно присущим каждому безусловным моральным законом, принуждающим волю, заставляющим действовать по велению души, зачастую вопреки личной выгоде (18). И в этом случае человек предстает, как неделимая личность в полноте своих сущностных сил, а его воображаемый мир есть следствие и питательная среда этой цельности.

Венский психолог, автор индивидуальной теории личности А. Адлер говорит о человеке, как о целостном самоопределяющемся

индивидууме, обладающем творческой силой, влияющей на все грани его опыта, и которому свойственно индивидуальное восприятие реальности. Ибо человек мотивирован так называемыми «фиктивными целями», воображаемыми конструктами, которые, даже находясь в противоречии с реальностью, обладают огромной ценностью и составляют основу жизни (19). Эти воображаемые конструкты необходимы для разрешения внутриличностных конфликтов, компенсации ментальных потерь, сохранения жизнеспособности и целеустремленности. Они способствуют созданию важнейшей для каждого человека виртуальной реальности — его конструкции будущего.

С этой теорией созвучна концепция известного американского психолога Д. Келли. По его мнению, каждый индивид живет в уникальном, изменяющемся мире, созданном им самим, и поэтому создает свою гипотезу реальности, используя личностные конструкты. Личностные конструкты — такие понятийные модели и схемы, которые позволяют ему интерпретировать, контролировать и прогнозировать свой жизненный опыт с точки зрения схожести и контраста, ориентируясь на будущие события жизни (20). Личностные конструкты дихотомичны, включают ценностный аспект, что и предполагает особенность индивидуального выбора. Система конструктов не является застывшей системой. Она предполагает обратную связь, как проверочный механизм качества используемых гипотез реальности, что в свою очередь, приводит к последовательной перестройке системы.

Главное для человека, говоря словами Ф. Ницше, — это познать свои силы и их источник, «какие чисто человеческие качества сочетались в них и какие счастливые обстоятельства выступили при этом...» (21), чтобы по возможности мудро распорядиться ими.

Таким образом, можно с уверенностью констатировать, что в основе всех тех виртуальных реальностей, о которых говорит В. М. Розин, лежит естественная, безусловная, внутренняя виртуальность человека, — заложенная в него природой способность к развитию способностей. Вся эволюция человека — это эволюция его способностей. Все хорошее и плохое, доброе и злое, прекрасное и ужасное в этой эволюции, происходило в зависимости от того, на что были направлены эти способности. Компьютерная и некомпьютерная техника — это всего лишь следствие, продукт многовековой деятельности человечества в синтезе и развитии его сущностных сил и, одновременно, средство для создания и «оживления» разнообразных виртуальных миров. То, как уверенно обживает человек эти миры, и то, как ведет и ощущает себя в

них, говорит о том, что их логика — это его логика, логика внутреннего мира человека.

1. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. / Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 349.
2. Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. М., 1969. С. 819.
3. Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. М., 1969. С. 810.
4. Николай Кузанский. Простец об уме. // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1979. С. 398.
5. Там же. С. 432.
6. Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. М., 1969. С. 853.
7. Макиавелли Н. Государь. М., 1990. С. 76.
8. Ницше Ф. Антихристианин. Опыт критики христианства. // Сумерки богов. М., 1989. С. 19.
9. Кант И. Критика способности суждения. // Сочинения. В 8-ми томах. Т. 5. М., 1994. С. 340.
10. Розин В. М. Философия техники. Учебное пособие для вузов. М., 2001. С. 258.
11. Там же. С. 260.
12. Лешкевич Т. Г. Философия науки: традиции и новации. М., 2001. С. 391.
13. Шлегель Ф. Идеи. // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. М., 1983. С. 359.
14. Шлегель Ф. Трансцендентальная философия. // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. М., 1983. С. 440.
15. Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах. // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 2. М., 1983. С. 165.
16. Шлегель Ф. Критические фрагменты. // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. М., 1983. С. 280.
17. Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993. С. 17.
18. Кант И. Критика способности суждения. // Сочинения. В 8-ми томах. Т. 5. М., 1994. С. 155-156, 293.
19. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности (Основные положения, исследования и применение). СПб., 1998. С. 186.
20. Там же. С. 431-439.
21. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М., 1999. С. 126.

Р. Я. Шляпугина
Чайковский

ЛЮБОВЬ КАК УНИВЕРСАЛИЯ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Всесторонне развитие современного человека требует утончения восприятия им системных отношений личность-коллектив-общество, в которых ему необходимо познать себя неотъемлемой

частью существующего единства. Человеку надлежит не только научиться глубоко воспринимать весь спектр межчеловеческих отношений, но и стимулировать преобразование окружающего мира в направлении творчества, очищенного от несовершенства обыденного образа жизни. И в данном контексте любовь должна стать не только эмоциональным состоянием личности, научившейся отражать красоту и полноту окружающего мира, но и чувствованием, преобразующим мир чистой отношений, являющих идеал следования для других.

В рамках базового курса по философии культуры студенты получают сведения о структурной организации культуры, в частности, о фундамирующих ее глубинных мировоззренческих универсалиях, их гносеологической и аксеологической природе. Углубленное рассмотрение в этом контексте такой мировоззренческой универсалии культуры, как «любовь» с одной стороны, дает большие возможности для демонстрации интегральных закономерностей развития содержания универсалий культуры на конкретно-историческом материале, а с другой — позволяет раскрыть механизмы таких специфических процессов в культуре, как, например, взаимодействие культурных традиций Запада и Востока, соотношение ортодоксального «культурного центра» эпохи и периферических неортодоксальных «культурных локусов», изменение баланса легитимных и нелегитимных поведенческих стратегий в контексте трансформации аксеологического строя культуры и т. п.

Скрупулезная историческая реконструкция развития данной культурной универсалии позволяет не только проследить эволюцию представлений о любви в сознании европейца, но и существенно обогатить тезаурус общекультурных и конкретно-исторических знаний студента, ибо различные подходы в определении понятия «любовь» в истории человечества характеризует полноту собирательного образа любви, специфически проявляющегося на каждом уровне системных отношений.

Важность и сложность явления любви определяется тем, что в ней, как в фокусе, пересеклись противоположности биологического и духовного, личностного и социального, интимного и общезначимого. С одной стороны, половая или родительская любовь включает в себя здоровые биологические инстинкты, общие у человека с животными, и не мыслима без них. С другой стороны, любовь может представлять собой интеллектуальный восторг, возможный только на определенных уровнях культуры.

В древнегреческом языке существовали различные понятия любви. «Эрос» — это стихийная и страстная самоотдача, востор-

женная любовь, направленная на плотское или духовное, но всегда смотрящая на свой предмет «снизу вверх» и не оставляющая места для жалости или снисхождения. «Филиа» — это любовь как дружба, приязнь индивида к индивиду, обусловленная социальными связями и личным выбором. «Сторгэ» — это любовь как нежность, «агапэ» — жертвенная и снисходящая любовь к «ближнему». По сути дела эти четыре разновидности любви представляют собой возможные пути просветления, ведущие к идеальной любви, предмет которой — абсолютное Благо и абсолютная Красота. Но как и в индийской традиции трансцендентные восторги «бхакти» (экстатичной любви) стоят рядом с рассудочным и прагматичным гедонизмом «Камасутры» — необычного «учебника» любовных наслаждений, пытающегося дотошно систематизировать и «рационализировать» отношения мужчины и женщины, так и культуре Древней Греции между плотским «эросом» и абстрактно-духовным «эросом» оставалось мало места для «души», для любви к конкретному, живому, нуждающемуся в помощи, сострадании, уважении.

Христианство выражало в любви сущность бога, который в отличие от богов античной религии, не только любим, но и сам любит всех. Но это была совсем особая любовь как «агапэ», не похожая на чувственный «эрос», ни на дружбу по выбору («филиа»), ни на патриотическую солидарность граждан. Речь шла о жертвенной, «все покрывающей» и безмотивной любви к «ближнему» — не «близкому» по роду или по личной склонности, но к тому, кто случайно окажется близко, и в особенности к врагу и обидчику. Предполагалось, что именно такая любовь сможет побудить любящих принять все социальные дисгармонии на себе и тем как бы отменить их.

Б. Спиноза радикально переосмыслил схоластическое понятие «интеллектуальной любви к богу», выведя его из контекста традиционных представлений о личном боге как субъекте, а не только объекте любви: это центральное понятие «Этики» Спинозы означает восторг мысли перед глубинами мирового бытия, не ожидающей для себя никакой ответной любви из этих глубин. Философия энциклопедистов 18 в., полемизируя против аскетизма, подчеркивала радостную естественность чувства любви. Недооценивая присущие любви возможности трагического самоотвержения, она часто смешивала любовь со «склонностью» и «благожелательностью», а счастье — с гедоническим самоудовлетворением. Коррективы были внесены идущим от Ж. Ж. Руссо движением сентиментализма и «Бури и натиска», подготавливающих романтизм; благодаря этому движению накануне и в эпоху Великой Француз-

ской революции любовь была понята как порыв, разрушающий рамки социальных условностей, воссоединяющий в стихийном единстве то, что строго разделил обычай. (Ф. Шиллер). Романтический идеал любви колеблется между экзальтацией и аморализмом, сливая то и другое воедино; немецкая романтика и общеевропейский «бастронизм» предпринимают реабилитацию легендарного Дон Жуана как носителя тоскующей любви к невоплощенному совершенству, во имя этой любви позволяющего себе систематическую бесчеловечность к «несовершенным» возлюбленным. Эта сторона идеала романтиков была к концу 19 в. доведена до логического предела в доктрине Ф. Ницше «Любовь к дальнему» (в противоположность к «Любви к ближнему»): здесь не место конкретной любви к человеку, который есть, становится внутренне пустая любовь к человеку, которого нет.

Другие, как Ч. Диккенс и Ф. Достоевский, противопоставляют эгоизму принципиальной бесчеловечности любовь как жалость и совесть, любовь как самопожертвование, которая «не ищет своего». Одновременно с этим в пессимистической философии 19 в. ставится задача «разоблачить» любовь, что было спровоцировано экзальтацией романтиков. Для А. Шопенгауэра любовь между полами есть иллюзия, при помощи которой иррациональная мировая воля заставляет обманутых индивидов быть слепыми орудиями продолжения рода.

В философии Маркса любовь трактуется в контексте духовного мира личности, соотношения с обществом. Само понятие личность нельзя мыслить вне ее эмоциональной жизни, одним из важнейших компонентов которой является любовь.

Таким образом, интегрируя все вышесказанные исторические воззрения на суть любви, обосновывается тот факт, что характер проявления любви зависит от уровня сознания культуры сотворчества и опыта единения с миром. Культура — надежда страны и всегда нацелена на будущее. Н. Рерих писал об этом: дума о культуре есть врата в будущее.

В. Д. Шмелев
Екатеринбург

В. В. РОЗАНОВ ОБ ИЗМЕНЕНИИ УНИВЕРСАЛИЙ РЕЛИГИИ

Пореформенная Россия выдвинула немало ярких личностей, стремившихся пересмотреть универсалии религии. Среди них за-

метная роль принадлежит В. В. Розанову, сто пятидесятилетие со дня рождения которого мы отмечаем в этом году. Общественное сознание нашего Отечества в тот исторический период было разноликим. По крайней мере, в нем четко прослеживались три идейных течения. Первое было представлено православным клиром и его идеологами, которым принадлежали в духовной жизни общества господствующие позиции. Православие, как известно, исполняло роль государственной идеологии. Естественно, что его представители ратовали за сохранение существовавших веками социальных порядков, отстаивали незыблемость и вечность традиционных религиозных ценностей.

Второе реформаторское идейное течение, к которому принадлежал и В. В. Розанов, придерживалось той точки зрения, что в новом складывающемся укладе жизни религия как социальное образование должна быть сохранена. Выбрасывать ее на свалку истории — поступать опрометчиво и неразумно. Ведь религиозные образы являются важными регуляторами человеческого поведения, укоренившимися в сознании людей с глубокой древности. Важно понять истинную суть религии и определить то место, которое она должна занимать в духовной сфере нашей жизни.

Это течение не было однородным: существовали разные ветви, отличающиеся друг от друга по тому основанию, какие нововведения в православное вероисповедание они предлагали. Краткий, образный, но достаточно емкий по содержанию, перечень всех ветвей дает Л. Н. Толстой в своем дневнике от 4 ноября 1902 года. Он пишет: «Читая Мережковского об Эврипиде, я понял его христианство. Кому хочется христианство с патриотизмом (Победоносцев, славянофилы), кому с войной, кому с богатством, кому с женской похотью, и каждый по своим требованиям подстраивает себе свое христианство» (1).

И, наконец, третье идейное течение русской философской мысли было представлено трудами революционеров-демократов и марксистов, выступавших с позиций воинствующего атеизма. Это направление предлагало вообще удалить из сознания русских людей религиозные истины; считало их ложными и устаревшими. Взамен предлагалось возвысить роль науки и утвердить в обществе идеалы социальной справедливости.

По убеждению В. В. Розанова, проповедуемые православием универсалии сохраняют свое внутреннее значение, однако используемая форма нуждается в переосмыслении, так как в ней сильны неземные мотивы. Православное учение до такой степени удалено от жизни, что не может привлекать молодежь и средние слои насе-

ления. Это религия для стариков и старушек, находящихся на пенсии. Столь непривлекательный облик православия — следствие его византийских корней. Сложившись на отмиравшей ветви христианства, которая не имела исторической перспективы и клонилась к упадку, православие чрезвычайно гипостазировало проблемы смерти, потустороннего. Действительная жизнь отодвинулась на задний план и стала трактоваться, как нечто чуждое или второстепенное по сравнению с грядущим пребыванием в загробном мире. «Все построения христианской святости, — указывает В. В. Розанов, — приурочено к смерти. И святой затворник, спасающийся в пустыне, построит себе гроб, с любовью и без страха смотрит на него, на ночь в него ложится» (2). И церковь наша, продолжает философ есть церковь скорби, в которой белый цвет, цвет радости, представлен только по праздникам. А в будни все ее служители облачены в черное.

Чтобы решить проблему возвращения христианства к цвету радости жизни, по мнению В. В. Розанова, надо вернуть его к первоначальному виду, искаженному различными Ферапонтами. Но для этого необходимо найти ту основу, тот корень, из которого выросли христианские воззрения. В своей «Автобиографии» мыслитель указывает, что длительное время он придерживался взгляда, что высшим центром человеческой жизни является идея счастья, к которой должен стремиться каждый индивидуум, и что именно в этом направлении следует вести реформаторский поиск. Однако после долгих раздумий пришел к выводу, что это «придуманная идея, созданная человеком, но не открытая им, есть только последнее обобщение целей, какие ставил перед собою человек в истории, но не есть цель, вложенная в него природою» (3).

Естественное основание человеческого бытия, из которого вытекают христианские истины, философ находит в половом общении людей. Как раз здесь в актах зачатия и рождения младенца происходит первая встреча человека с Всевышним, здесь содержится тайна создания человека Богом и коренится человеческое бессмертие. Богословию необходимо осознать, что «смерть есть не смерть *окончательно*, а только способ *обновления*, ведь в детях в точности *я живу*, в них *живет моя кровь и тело*, а следовательно буквально *я не умираю вовсе*, а умирает только мое *сегодняшнее* имя. Тело же и кровь *продолжают жить*; и в *их детях* — снова, и затем опять в детях — и вечно» (4).

Так категории «пол», «половая любовь», «гендерные и семейные отношения» появились в фокусе внимания русского философа. Он превращает их в некий метафизический абсолют, который

требует не порицания и отвержения, а безусловного освящения. Повышенный интерес к этим вопросам отчасти объясняется его жизненными личными коллизиями. После весьма неудачного первого брака В. В. Розанов вступил во второй, но православная церковь жестко воспрепятствовала регистрации его отношений с новой женой. Философ глубоко переживал по поводу этого церковного запрета и неоднократно сетовал на бездушие и черствость православных чиновников, не хотевших войти в его положение. Случившийся эпизод, несомненно, способствовал его новому взгляду на проблематику семьи и пола. Но, не более. Главные причины специфической направленности розановского поиска лежат глубже — в исторических потребностях трансформации православной церкви.

Через категорию «пол» русский философ стремится объяснить существующий облик православного вероисповедания. Пол, по его мнению, имеет восходящую и нисходящую ветви. Православной версии христианства свойственно состояние нулевого пола. «Как только в половом месте вы поставили *значащую величину*, — подчеркивает мыслитель, — все равно *единицу* или *дробь*, поставили *что-нибудь*, — вы отвергли, ниспровергли Евангелие и христианизм. Самая его суть и есть ± 0 пола» (5).

Из нулевой характеристики пола проистекает негативное отношение нашей церкви ко всему, что связано с ним, к любви, земным радостям; возвеличивается ориентация на смерть и загробную жизнь. Церковь упорно отстаивает бессемянное зачатие Спасителя; настаивает на том, что Божья Мать была монахиней, что у нее не могло быть детей и Иисус Христос всего лишь единственный ее ребенок, причем зачатый сверхъестественным образом. В церковном описании, замечает философ, И. Христос «сам был *бессеменен*: это-то и есть новое и оригинальное, почему Его и нарекли «сыном Божиим», «богочеловеком», и приняли, и поклонились Ему — как *таковому именно*. Как только в образ Его, в Лик Его вы внесете семенность, семе-несение; так вы и разрушили, раскололи, уничтожили этот Лик» (6).

Чтобы подкрепить свои взгляды на православные догмы еще более убедительными аргументами, В. В. Розанов обращается к исследованию библейских текстов и связанных с ними исторических документов о бытии в Древнем Египте, Израиле и Греции. Анализируя эти разнообразие свидетельства, философ приходит к выводу, что Священное Писание отчетливо распадается на две правды, прямо противоположные друг другу. В Ветхом Завете Бог неоднократно сообщает, что Он приветствует обычную зем-

ную любовь. Творец посылает бездетным в старости младенца, говорит Давиду: «от плода чрева твоего посажу на престоле твоём» (7), поднимает к небу в Песнях Песней Соломона любовные ласки и утехы. Любовь мужчины и женщины предстает в этой части Библии как дар Божьего внимания и благодати. Да и в целом Ветхий Завет направляет верующего в сторону насыщенной и полной земной жизни. В нем постоянно звучат призывы к возрождению, к слиянию человека с земными ценностями.

Совершенно другая ситуация характерна для Нового Завета. Конечно и в нем, отмечает русский философ, встречаются радости. Среди них на первом месте находится молитва, составляющая душу православия. На втором — богослужение, вызывающее у верующего возвышенное и умиротворяющее настроение. Позитивен и институт Церкви, ведущий подобную деятельность. Однако все эти радости являются схематичными, скорее небесными, чем обычными, земными. Они лишь прикладываются к нашей повседневной жизни. «В том и дело, — пишет В. В. Розанов, — что Евангелие действительно не *земная* книга, и все земное в высшей степени трудно связуемо или вовсе не связуемо с ним в один узел; не связуемо иначе, как искусственно и временно» (8).

Если следовать Новому Завету, то окажется, что Иисус Христос вовсе не является сподвижником Бога и глашатаем Божьих заповедей. Он — разрушитель замыслов Творца мира. Под сомнение попадает и его божественная природа. Спаситель в этом случае уже не может быть эманацией Бога, как объявлялось в богословских текстах. Нельзя слушать первоапостолов, которые уверяют нас, что как Бог, так и его Сын есть единая сущность, один и тот же трансцендентный феномен, существующий в трех лицах. ««Ты один прекрасен, Господи Иисусе!» И похулил мир, — пишет В. В. Розанов, — красотой Своею. А ведь мир-то Божий!

Зачем же Ты сказал: «я и Отец — одно»? Вы не только «одно», а ты — идешь на Него. И сделал что Сатурн с Ураном.

Ты оскотил Его. И только чтобы оскотить — и пришел» (9). Короче говоря, принятие евангельских откровений только подрывает достоверность Ветхого Завета.

Но ведь такого не бывает, подчеркивает русский мыслитель, чтобы Богово вдруг перестало быть Боговым, чтобы то, что считалось обязательным и возвышенным, вдруг, по мановению руки, превратилось в неважное и греховное. Божественные истины не могут быть одними в первом тысячелетии, другими — во втором тысячелетии, третьими — в третьем. Они абсолютны и непререкаемы на протяжении столетий. Нам следует устранить возникшие

противоречия. Концептуально мы должны рассматривать Священное Писание как единое целое, свободное от каких бы то ни было двусмысленностей. Главным приоритетом православия должно стать жизнеутверждающее достоинство земной личности, а не ее загробное существование в потустороннем мире.

Со всей силой и страстной горячностью В. В. Розанов взывает к своим современникам: «Религия должна все обнимать, она *universus* духовный, ибо ведь она относится к Богу, Зиждителю *Universus*, а вещественного, видимого...: а то что *всего* не обнимает, и *не есть религия*, а только... пластика и поэзия около чего-то, чего — *нет*» (10). А в нашем православии, удрученно констатирует философ, ничего не говорится о труде, о человеческом разуме, о предприимчивости, смелости, мужестве, земной любви. Вывод напрашивается однозначный: если православная церковь и дальше будет упорствовать и придерживаться прежних догм, то это неизбежно приведет ее к гибели.

1. Толстой Л. Н. Философский дневник. М. 2003. С. 63.

2. Розанов В. В. Святость и смерть // Розанов В. В. Соч.: В 2 т. Т. 1. Религия и культура. С. 424.

3. Розанов В. В. Автобиография // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М. 1990. С. 90.

4. Розанов В. В. Третий пол // Розанов В. В. Соч. В 2-ух т. М. 1990. Т. 2. Уединенное. С. 59.

5. Розанов В. В. Третий пол // Розанов В. В. Соч. В 2-ух т. Т. 2. Уединенное. С. 46.

6. Там же. С. 47.

7. Пс. 131:11.

8. Розанов В. В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Розанов В. В. Соч. В 2-х т. Т. 1. Религия и культура. С. 562.

9. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М. 1990. С. 30.

10. Розанов В. В. Среди художников. СПб. 1914. С. 171.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ КУЛЬТУРЫ

<i>Амельченко С. Н.</i> Должное как универсалия культуры	3
<i>Аносова Т. Г., Бурдина Т. Г.</i> Духовность как универсалия культуры	8
<i>Бакуменко Т. А.</i> Античность как универсальное начало в культуре серебряного века	10
<i>Бармина В. Э.</i> «Гендер» как мировоззренческая универсалия культурологического исследования	13
<i>Белоусова Е. В.</i> Изобретение весов: взаимосвязь мифологического и технологического в мире А. Платонова	16
<i>Белоусова И. В.</i> Духовные ценности как гуманистические основы воспитания личности	21
<i>Биккина Ю. Е.</i> Идея «женской проекции» культуры в философии Г. Зиммеля	23
<i>Гарифуллина Ф. Ю.</i> Универсалии и архетипы	28
<i>Етина Л. В., Сутайкина М. В.</i> Универсалии культуры в зеркале русской философии XIX в.	31
<i>Журавлева Н. И.</i> История как миф	36
<i>Ионайтис О. Б. В. И.</i> Вернадский о научном мировоззрении	38
<i>Кадочников В. П.</i> Информация как универсалия культуры	44
<i>Казакова С. В.</i> Формирование аудиальной культуры личности: к постановке проблемы	51
<i>Катышевцева Е. В.</i> Культурно-ценностный смысл категории «человейник» в философии жизни А. А. Зиновьева	56
<i>Ким В. В., Гончаров С. З.</i> Культура — творение всеобщего труда	60
<i>Киселев В. А.</i> Моральная рефлексия как универсальный феномен культуры	68
<i>Кожеурова Н. С.</i> Афористика как квант культуры (педагогический аспект)	69
<i>Копалов В. И.</i> Философия как самосознание культуры в творчестве И. А. Ильина	72
<i>Кудряшев А. Ф.</i> Трансцендентная сторона универсалий культуры	77
<i>Кузубова Т. С.</i> «Молчание трансцендентного»: поиск новых возможностей философствования и жизни	78
<i>Медведев В. А.</i> Развитие человека: эволюция онто-гносеологической доминанты	83
<i>Мельник В. И.</i> Цивилизованность как мера коммуникативного общения и развития людей	88
<i>Меняева М. П.</i> Интеграция ценностей в концепции конвергенции культур П. А. Сорокина	92
<i>Мирошников Ю. И.</i> Структура индивидуального сознания	97
<i>Мочалова Н. Ю.</i> Универсалии культуры информационного общества ...	101
<i>Назаров И. В.</i> К вопросу о критерии истинности знания	104
<i>Образцова И. И.</i> Проблема соотношения трактовки личности и этических ценностей в Японской культуре	109

Ольховиков К. М. Смысловые границы моральной всеобщности	115
Ольховикова С. В. Культурная универсальность архетипа	120
Пестова Г. А. Общее и особенное в этнокультурной динамике народов Российского Севера	122
Петрик О. В. Историческая антропология как философская концепция истории	127
Петрикеева И. А. Архетипическое как универсалия культуры	129
Пургина Е. С. Гуманистические ценности в романах Э. М. Форстера ...	131
Рахова Е. Э. К обоснованию личного бытия человека	133
Романов А. В. Трансцендентальность и трансцендентность веры	136
Савенков А. И. Культура и философия	139
Сапожникова Н. В. Эпистолярный дискурс как маргинально- внеэстетическая форма рефлексивного творчества	141
Симбрицева Н. А. Культурологический аспект филологического анализа текста	147
Смолина Н. С. Ментальность как система универсалий культуры	152
Сомикова О. А. Эстетическое как универсалия культуры	154
Стоцкая Т. Г. К вопросу о научной рациональности	156
Телегин Д. В. О некоторых тенденциях европейской языковой политики	159
Цветкова И. В. Феномен внутренней свободы в иррациональной философии	164
Чернышов Д. Б. Долг и ответственность	167
Чуракова Н. В. Время как философская категория в музыкальном творчестве О. Мессиана	172
Шумихина Л. А. Тема универсалий как методологическая проблема современной культурной антропологии	174
Шутемова Е. А., Быстрова Т. Ю. Проблема художественного метода в теории дизайна	179

Раздел II. ЦЕННОСТИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ

Антропова Н. К. Ценности в системе культуры	183
Балеевских О. Ю. Преобразующая сила беременности: философско-этический аспект	185
Березина А. В. Экскурсионные объекты как носители культурных универсалий	190
Быстрова Т. Ю. Культура городов как предпосылка и условие проектного мышления в дизайне и архитектуре	192
Гарбуз Н. В. Имидж как средство манипулирования общественным мнением	197
Гончаров С. З. Ценностное основание универсалий культуры	201
Григорьев Д. А. Влияние факторов культуры на нормативно-правовое регулирование общественных отношений	206
Гудова М. Ю. Прагматическое, ритмическое и этическое в современном музыкальном искусстве	209
Игнатова Н. Ю. К вопросу о системе универсалий культуры	213
Кардапольцева В. Н. «Сердечность» и прагматичность как женственность и мужественность в русской культуре: особенности конструирования и репрезентации	215

<i>Ковалева Г. П.</i> Категория духовности в свете философии русского космизма	224
<i>Коркунова О. В.</i> Понятие «дух» в контексте развития культуры и философии	229
<i>Костина Л. В., Пургина Е. И.</i> Образование как ценность в реалиях современного мира	234
<i>Кочетова Т. В.</i> Жизнь с телевидением: динамика и процесс культивирования	237
<i>Лазарева Н. М.</i> Формирование личности современного специалиста: идеал и реальность	241
<i>Лазутина Т. В.</i> Аксиологический аспект музыкальной практики	242
<i>Латыпов И. А.</i> Проблема восприятия универсальной культуры научной рациональности в российской повседневности	247
<i>Логиновских Т. А. Г.</i> Радбрух: право как ценность	250
<i>Лопатин Л. Н.</i> Культура покаяния	252
<i>Лопатина Н. Л.</i> Труд как культурная ценность российского крестьянства	255
<i>Марченко О. Г.</i> Этика долга как константа творческой деятельности	257
<i>Ананьева М. В.</i> К вопросу о развитии волевых навыков музыканта-исполнителя	260
<i>Мельникова С. В.</i> Судьба как универсалия культуры	263
<i>Мурзин А. Э., Мурзина И. Я.</i> Советский миф в искусстве Урала 1930-х годов	266
<i>Некрасов С. Н., Некрасов В. С.</i> Две национальные модели универсального в культуре: на пути к новой толерантности и конвергенции культур	270
<i>Никитина Н. Н.</i> «Учительство» как универсальный модус культуры	274
<i>Никишин Д. В.</i> Современный спорт – ценность культуры?	280
<i>Новикова О. Н.</i> Роль культурной среды при подготовке специалиста технического профиля	282
<i>Пельвицкий В. Ф.</i> Сущность человека и его жизненный путь	285
<i>Пивоваров Д. В.</i> Взаимоотражение религии и экономики в основании культуры	288
<i>Подрублина И. Р.</i> «Поэтическое» как основа танцевальной культуры	293
<i>Попова Е. В.</i> Миф и сказка как универсалии культуры	295
<i>Попова Н. В., Гончаров С. З.</i> Нравственность — исходная универсалия культуры	297
<i>Порозов Р. Ю.</i> Городское пространство: аксиологический аспект	302
<i>Постникова Т. С.</i> Русско-итальянские культурные контакты: из истории их становления	306
<i>Прытков В. П.</i> О культуре мышления	311
<i>Ражева С. Ю.</i> Обращение к культурному наследию в поисках силы, управляющей вдохновением мастера	316
<i>Рыльцев Е. В.</i> Средства укрепления и подавления веры	319
<i>Серова И. А.</i> Универсалии постмодерна в российской культуре	322
<i>Субангулова Н. А.</i> Универсальное в культурах Востока	327
<i>Тарасова О. В.</i> Проект создания религии П. Тиллихом в современной социокультурной ситуации	329

<i>Фан И. Б.</i> Универсальное и локальное в становлении гражданина в истории России	333
<i>Финогентов В. Н.</i> Наука в контексте полицентрической культуры	338
<i>Червоный В. П.</i> Идеалы свободы в системе ценностей молодежной культуры	345
<i>Шибeko Т. Ю.</i> Ценности в системе культуры	347
<i>Шихов С. В.</i> Сущностные силы человека и виртуальная реальность	349
<i>Шляпугина Р. Я.</i> Любовь как универсалия культуры в системе философского образования	353
<i>Шмелев В. Д.</i> В. В. Розанов об изменении универсалий религии	356

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ВТОРЫЕ ЛОЙФМАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
УНИВЕРСАЛИИ КУЛЬТУРЫ

Подписано в печать 6.12.2006. Формат 60×90/16.
Уч.-изд.л. 18,7. Бумага офсетная. Гарнитура Peterburg.
Печать офсетная. Тираж 110 экз. Заказ 1296.

Издательство Уральского университета.
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство Уральского университета».
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.